مباحث مشرقیہ

(جلد اول) حصۂ اول

سلسلۂ مطبوعات دارالترجمہ جامعہ عثمانیہ

نشان (۳۸۳)

مباحث مشرقیہ

(جلد اول) حصۂ اول

مصنفۂ

امام فخر الدین محمد بن عمر رازی المتوفی ۶۰۶ھ

مترجمۂ

مولوی حکیم سید عبد الباقی صاحب شطاری القادری
افضل العلماء مولوی کامل

۱۳۶۸ھ م ۱۳۵۸ف م ۱۹۴۹ء

مطبوعۂ

دار الطبع جامعہ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

۷۸۶

مباحث مشرقیہ

جلد اول (حصۂ اول)

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

المباحث المشرقیہ

پاک ہے وہ خدا جو اپنی ذات قیومی اور وجود میں یکتا ہے۔ اور اپنے ۲
لازوال وجوب اور جود میں یگانہ ہے۔ جو اپنے بے انتہا خیرہ کن انوار کے سبب
عقل کی آنکھ سے پوشیدہ اور اپنے افعال و آثار کی شہادت سے صاحبان بصیرت
پر ظاہر ہے۔ جو تمام ممکنات پر اپنے قہر و استعلاء سے غالب ہے۔ وہ برتر ہے
اس زمانے پر جس کی انتہا کو انتہا تک پہنچنے کے لیے کوئی انتہا نہیں ہے۔ وہ
مکان اور جگہ سے پاک ہے وہ غیر منقطع اور غیر منقضی ہونے کی صفتوں سے
موصوف ہے وہ منزہ ہے اس سے کہ ہر وہ چیز جو اس کی قضا و قدر کے
سلسلے سے نکلی ہے اس کی بادشاہت میں داخل ہو بلکہ وہ چیز خود گواہ ہے
کہ خدا بزرگ ہے اپنی یکتائی میں اور اس کی صمدیت بزرگ و برتر ہے ایسی
برتری جو اس کی بزرگی اور جلال اور اس کی حقیقت کبریائی اور کمال اور اس کی رفعت شان
اور اس کی روشن دلیل اور قدیم احسان کے شایان شان ہے۔ اس اعتراف کے ساتھ
کہ تعریف کرنے والوں کی انتہائی تعریف اس کی عزت۔ عالی مرتبتی کے ایک شمے
کے لائق نہیں اور تعریف کرنے والوں کی اعلیٰ سے اعلیٰ تعریف ہیچ ہے

اس کی شوکت صفات کے آگے جس کا ظہور ممکنات میں ہو رہا ہے۔ بس وہ خدا جھوٹے طالبین کے تصورات اور مشبہین و معطلین کے توہمات سے پاک اور برتر ہے۔ تعریف ہے اس کے لیے مگر وہ تعریف جو ایسی ہی قاصر ہے جیسے ساتوں آسمان اور زمین اس کے اٹھانے سے قاصر ہیں۔ اس کے انوار کی دریاؤں میں انسان اور فرشتے حیران ہیں۔ اس کی تجلیوں (انوار) کی ایک چمک سے (مخلوق) روحانی و جسمانی دونوں جل جاتے ہیں۔ سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون و سلام علی المرسلین والحمد للّٰہ رب العالمین۔ پاک ہے تیرا عزت والا پروردگار ان باتوں سے جو وہ بیان کرتے ہیں اور پیغمبروں پر سلام ہے اور تمام تعریف اللہ ہی کے لیے ہے جو سارے عالم کا رب ہے۔ ۳

پھر رحمت ہے اس ذات پر جن کو پاکیزہ نفس اور ریاست نوع انسانی کی خصوصیت عطا ہوئی یعنی محمد مصطفےٰ (صلی اللہ علیہ وسلم پر) اور آپ کے آل و اصحاب پر اور وہ رحمت ایسی رحمت ہو کہ جس کی درازی کبھی نہ ختم ہو اور نہ اس کے عدد کی استعداد کبھی کم ہو۔

اور بعد حمد و نعت کے (معلوم ہو کہ) ہم نے متقدمین کی کتابوں کی طرف جو توجہ اور محنت کی اور ان کتابوں سے جو کچھ حاصل کیا اس کے ہر باب کا خلاصہ اختیار کرتے ہیں مگر ہم اطناب و طول کلامی اور نیز ایسی ایجاز بیانی سے بھی پرہیز کریں گے جو چیستاں ہو جائے اور اس صلف گوئی کو ترجیح دیں گے جو وضاحت مطالب کے لیے مفید ہو اور مطالب علیحدہ علیحدہ فصل وار بیان کریں گے پھر ان کے بعد یا تو ان کی تائید و توثیق کریں گے یا تردید کریں گے پھر اس کے بعد مشکل شکوک و دشوار اعتراضات بیان کریں گے اور حتی المقدور ان کا تشفی بخش حل اور پورا جواب پیش کریں گے اس اثناء میں بعض وقت کسی مشہور بات کی مخالفت اور کلام جمہور کی تردید بھی پیش آئے گی۔ لیکن اے طالب! تم خوب جانتے ہو کہ کوئی عقلمند کسی اچھی معلوم ہونے والی بات کو تا بہ امکان ترک نہیں کرتا اور نہ کبھی کسی مشہور بات سے اس وقت تک روگردانی کرتا ہے جب تک کہ اس کے پاس اس کی تائید میں کوئی اجمالی یا تفصیلی دلیل موجود ہے اور جو لوگ یہ یقین رکھتے ہیں کہ ہر قلیل و کثیر میں پہلے لوگوں کی

موافقت واجب ہے اور ان کی ذرا سی مخالفت کو بھی حرام سمجھتے ہیں وہ خود بھی
۴ خوب جانتے ہیں کہ خود یہ متقدمین بھی بعض مقامات پر اپنے متقدمین کے مخالف اور
ان کے کلام پر معترض اور ان کے مقالات سے غیر متفق تھے اور وہ بے تامل
اس کی صراحت بھی کرتے ہیں پس اگر یہ بات ناقابل قبول ہے تو اس متقدم پر
اپنے متقدم کی مخالفت اور اپنے استاد کے کلام پر اعتراض کا الزام عاید ہوگا
اگرچہ یہ عمدہ طریق اور بہترین مسلک ہے مگر اس کا یعنی دشوار گزار گہرائیوں میں
جانے اور باریکیوں کے سمندر میں غوطہ لگانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے فروع و
نہایات اور اس کے اواخر و غایات میں تصادم ہو گیا اور اس مقصد قویم اور
صراط مستقیم کے بعض مقبولات ترک ہو گئے اور بعض مشہورات سے روگردانی
کرلی گئی حالانکہ ہم لوگ اس مقلد کے زعم کے بموجب ان کے نقش قدم پر چلنے
اور ان کے انوار سے ہدایت حاصل کرنے پر مامور ہیں. لہذا یہ فتویٰ ان کے
خلاف بھی صادر ہوگا کہ انھوں نے اسلاف کی پیروی جو ان پر بھی واجب
تھی ترک کردی اور دلائل و براہین سے کام لیا.

جس طرح تم نے ان لوگوں کے اقوال کا تناقض جان لیا اسی طرح ان
لوگوں کی خرابی بھی معلوم کرلو جن کا نصب العین محض بڑے بڑے علماء اور
حکماء کی ہر اچھی و بری بات پر اعتراض کرنا ہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو ان بڑے
آدمیوں کا مد مقابل خیال کرتے ہیں مگر حقیقۃً وہ انھیں کے پیرو اور انھیں سے
وابستہ ہیں اور یہ ان کا خیال خام ہے. البتہ اس سے صرف ان کی انتہائی
کم فہمی اور کند ذہنی اور جہل و نسیان کا مجموعۂ مرکب ہونا ظاہر ہوتا ہے.

جب ہم نے دیکھا کہ دونوں فریق سیدھے راستے پر نہیں اور جادۂ ین
نادرست ہیں تو ہم نے دونوں میں سے امر متوسط اور دو باتوں میں سے
بہتر قول کو اختیار کیا یعنے ہم تک ان کے جو کلمات پہنچے ہیں اور ان کے
مقالات سے ہم نے جو کچھ حاصل کیا ہے اولاً ان کے تقریر کی کوشش کریں
پھر اگر ہم اس کی تلخیص و تحریر اور وجہ تقریر کے اظہار سے عاجز ہو جائیں تو
وجہ اشکال کی طرف اشارہ کردیں اور یہ بھی بتادیں کہ کونسی بات مرض لاعلاج

کی طرح ہے پھر ہماری کوشش یا تو یہ ہوگی کہ اسلاف نے اپنی متفرق کتابوں میں جن باتوں کو مجملاً بیان کیا ہے ان کی تاویل کریں یا جن کو انھوں نے تفصیل سے بیان کیا ہے اس کی تلخیص کردیں اور اس کے ساتھ اصول کو بھی شامل کردیں۔ خدا ہم کو اس کی تحریر و تحصیل اور تقریر و تفصیل کی وہ توفیق بخشے جو متقدمین میں کسی کو نہیں ملی اور نہ اسلاف میں کوئی اس تک پہنچا لہذا ہماری یہ کتاب ایسی ہوگی جس میں وہ تمام مضامین موجود ہوں جو اس قسم کی دوسری کتابوں میں پائے جاتے ہیں علاوہ ازیں اصول کلیہ۔ قواعد حقیقیہ علمی نکات اسرار حکمی اور پیش آنے والے کڑے کڑے سوالات نیز صاف اور کھلے کھلے جوابات کا اس میں مزید اضافہ ہوگا۔

وہی شخص اس کی بخوبی تصدیق کرسکتا ہے جس کی نظر حکماء کے کلام اور علماء کے تصنیفات پر اتنی وسیع ہے کہ وہ قدیم و جدید اور موروثی و مکتسب کی تمیز کرسکتا ہے۔

چونکہ ہماری یہ کتاب اشرف علوم حکمیہ اور اعلیٰ ترین مباحث حقیقیہ پر مشتمل ہے۔ اس لیے ہمارا ارادہ ہوا کہ اس سے اس ذات کے کتب خانے کی خدمت کریں جو بلحاظ حسب و نسب اور بلحاظ خاندانی اور اکتسابی خوبیوں کے دنیا کی افضل ترین ہستی ہے یعنے صدر نشین بزرگ و برتر۔ صاحب نعمت۔ استاد قوام الدولہ والدین صدر الاسلام والمسلمین ملک الوزراء مشرق و مغرب (مولٰنا ابو المعالی اسمٰعیل بن عزیز المستوفی) جن کو اللہ تعالیٰ نے افضل ترین قوائے بشری اور اکمل ترین قوائے نفسانی سے مختص فرمایا ہے۔ ان کی قوت نظری کا کمال یہ ہے کہ وہ حقیقۃً عقل و نقل دونوں میں استاد اور مشکلات کے جنگلوں میں ایک ماہر اور سچے رہنما ہیں۔ وہ بلند پروازی افکار کی انتہا کو پہنچنے والے اور اسرار کے سمندروں کی گہرائیوں کے پانے والے ہیں۔ ان کی قوت عملی کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے اخلاق فاضلہ کے اوساط و اعتدال کو حاصل کرلیا ہے اور ان کے باطل اطراف مفرطہ سے بلند و بالا ہیں۔ اور چونکہ ان کا شریف نفس دونوں قوتوں کا جامع اور جانبین کی جہات سعادت پر حاوی ہے اس لیے وہ اپنی قوت نفسانی کی بدولت ریاست نفوس

کی اور بلحاظ کمالات جسمانی سیاست ابدان کی استعداد و صلاحیت رکھتا ہے۔
اس لیے عنایت ازلی اور رحمت سرمدی نے خاص اور عام مسلمانوں کے ہر حل و عقد میں حکومت کی باگ ان کے سپرد کی ہے۔ لہذا ہماری دعا ہے کہ خدا ان کی درازی عمر سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچائے اور اس کی بخشش کا فیض دائمی ہو۔ اور وہ اپنے فضل وکرم سے ہم کو بھی اس بڑے مطلب اور اس شریف مقصد کے پورا کرنے کی توفیق بخشے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے۔ کیونکہ نیک کام اسی کی رحمت سے پورے اور برکات اسی کی نعمت سے عام ہوتے ہیں۔

ہم نے اس مجموعے کو تین کتابوں پر مرتب کیا ہے جس کی ترتیب کی طرف اولاً بطور کلی اشارہ کرنے کے بعد ابواب وفصول کی فہرست لکھیں گے پھر مقصود میں غور وخوض کریں گے واضح ہو کہ یہ ثابت شدہ ہے کہ جو چیز جتنی زیادہ عام ہو گی ہمارا علم بھی اس کی نسبت اتنا ہی اکمل واتم ہو گا۔ اور چونکہ وجود سب سے زیادہ عام اور سب کو شامل ہے اس لیے لازماً اپنی پہلی کتاب کی ابتدا ہم نے وجود اور اس کی خاصیتوں اور احکام کی بحث سے کی ہے پھر اس کے بعد اس کے مقابل یعنی عدم کا بیان ہے پھر اس کا ذکر کیا ہے جو بلحاظ اپنے شمول وعموم وجود سے قریب تر ہے یعنی ماہیت۔ وحدت وکثرت کا بیان ہے۔ پھر ان امور عام کے متعلقہ مباحث سے فارغ ہونے کے بعد ہم نے موجود کے انقسام اولی کی طرف توجہ کی یعنی واجب وممکن اور ان کی حقیقتوں اور ان کے احکام کی نسبت مکمل بحث کی ہے۔ پھر ان مباحث کی طرف رجوع کیا ہے جو قدم وحدوث سے متعلق ہیں کیونکہ بعض اعتبارات سے کبھی وجود کا پہلا انقسام ان کی طرف بھی ہوتا ہے بس پہلی کتاب میں یہی سب باتیں ہیں۔

اور دوسری کتاب میں ممکنات کے اقسام کا بیان ہے۔ چونکہ ممکن کی پہلی تقسیم جوہر وعرض کی طرف ہوتی ہے اس لیے ان کا ذکر ضروری تھا۔ پھر ان خاصیتوں کا ذکر ہے جو ان دونوں میں مشترک ہیں۔ پھر جوہر کی بحیثیت جوہر ہونے کے اور عرض کی بحیثیت عرض ہونے کے جو خاصیتیں ہیں ان کا بیان ہے۔ لہذا یہ دوسری کتاب ایک مقدمہ اور دو جملوں پر مشتمل ہے۔ مقدمے

میں جوہر کی بحیثیت جوہر اور عرض کی بحیثیت عرض ہونے کے جو خاصیتیں ہیں ان کا بیان ہے۔ پھر ایک جلے میں صرف اعراض کے احکام بیان کیے ہیں جس کا سبب آگے بتائیں گے اسی جلے میں ان نو مقولات کا بھی بیان ہے
جو اعراض ہیں۔ اور اس جلے کو پانچ فنون پر مرتب کیا ہے۔ ٧

پہلا فن مقولہ کم اور اس کے احکام و اقسام کے بیان میں۔ اور اسی فن میں تناہی۔ غیر تناہی اور ان مباحث کا جو نہایت سے متعلق ہیں۔ نیز خط۔ سطح اور جسم کے احکام کا اور اسی میں مکان کی حقیقت اور اس کے متعلق لوگوں کے مذاہب کا بھی بیان ہے۔ پھر جہت کی حقیقت اور مرکز و محیط کے سبب اس میں جو تحدد ہوتا ہے اس کا بیان ہے۔ ان امور کو اس فن میں اس لیے ذکر کیا ہے کہ یہ سب مقدار اور اس کے احوالِ اقسام کی بحث ہے۔

دوسرے فن میں کیف کے احکام بیان کیے ہیں۔ اور یہ فن ایک مقدمہ اور چار اقسام سے مرتب ہے پہلی قسم میں محسوس ہونے والی کیفیتوں کا بیان ہے اور اس کی ابتدا کیفیات ملموسہ جیسے حرارت۔ برودت۔ رطوبت یبوست لطافت کثافت۔ ثقل۔ خفت۔ لزوجت اور ہشاشت وغیرہ سے ہوئی ہے۔ اور ان کے حدود۔ رسوم اور خاصیتوں کی تحقیق کے ساتھ ان کے بارے میں جو باطل اقوال ہیں ان کو بھی رفع کیا گیا ہے۔ پھر رنگ اور شعاع کی دکھائی دینے والی کیفیتوں کا بیان ہے اور اس کے بعد سنائی دینے والی۔ سونگھی جانے والی چکھی جانے والی کیفیتوں کا ذکر ہے۔ دوسری قسم میں ان کیفیتوں کا بیان ہے۔ جو قوت و لا قوت کے نام سے موسوم ہیں۔ تیسری قسم میں نفسانی کیفیات جیسے علم و خلق کے حالات بیان کیے ہیں اور علم۔ عالم۔ معلوم کی پوری بحث کی ہے اور اس کے اصول و فروع کی نسبت جیسی تفصیل کی ہے اس کی نظیر متقدمین کی کتابوں میں بھی نہ ملے گی۔ چوتھی قسم میں ان کیفیتوں کا بیان ہے جو کمیات سے مخصوص ہیں جیسے استدارہ۔ تثلیث تربیع۔ زاویہ شکل وغیرہ اور اسی پر دوسرے فن کا خاتمہ ہے۔

تیسرے فن میں مقولات نسبی یعنی باقی سات مقولوں کا ذکر کیا ہے اور

اس کی ابتدا اضافت کی حقیقت اور اس کے خواص و احکام سے کی گئی ہے۔ ۸
اور یہ کہ آیا اضافت کا وجود خارج میں ہے یا نہیں۔ پھر اس کے اقسام جیسے کلی جزئی۔ عام۔ خاص۔ متشابہ متصق کا بیان ہے۔ ان میں سے ہر ایک بات حکماء کی کتابوں میں تمہیں کہیں اور ملے گی۔ مگر چونکہ یہ امور اضافی ہیں اور اضافت ہی کے بیان میں ان کا ذکر بہتر تھا اس لیے ہم نے ان کو اضافت ہی کے بیان میں جمع کر دیا۔ پھر اس کے بعد وضع۔ این۔ متی۔ جدۃ ان یفعل۔ ان ینفعل کی حقیقت اور ان کے خواص و احکام کو بھی بیان کیا ہے۔ اور اسی پر تیسرا فن تمام ہوتا ہے۔

مگر جب ہم نے دیکھا کہ مقولہ ان یفعل سے مراد علت کا کسی چیز میں اثر کرنا ہے اور مقولہ ان ینفعل دراصل حرکت ہی ہے تو لامحالہ چوتھے فن میں علت و معلول کے احکام اور پانچویں فن میں اقسام حرکت کو بیان کیا۔ چوتھے فن کو ایک مقدمہ چار اقسام اور ایک خاتمے پر مرتب کیا ہے۔ مقدمہ علت کی تعریف کے بیان میں ہے۔ اور چاروں اقسام میں چاروں علتوں یعنی علت مادی علت صوری علت فاعلی اور علت غائی کے حالات کی تشریح ہے اور خاتمے میں ان امور کا بیان ہے جو ان چاروں میں باہم مشترک ہیں۔ پانچویں فن میں حرکت اور زمانے کے احکام کا بیان ہے۔ بس پہلے جلدے میں یہی ہے مگر دوسرا جلد احکام جواہر کے بیان پر مشتمل ہے اور اس جلدے میں تین فن ہیں۔ پہلے فن میں احوال اجسام کی بحث ہے اور اس میں چار باب ہیں۔ پہلا باب جسم مطلق کے احکام میں ہے۔ دوسرے باب میں اجسام بسیطہ کے احکام ہیں تیسرا باب افعال و انفعالات کے بیان میں اور چوتھا باب کائنات غیر ذی روح کے بیان میں ہے۔

دوسرا فن علم النفس میں ہے اور اس میں آٹھ باب ہیں جن کی تفصیل آگے آتی ہے۔ تیسرا فن عقل کے بیان میں اور وہ ایک فصل ہے اور اسی پر دوسری کتاب تمام ہو جاتی ہے۔

تیسری کتاب خالص الہیات کے بیان میں ہے جس میں چار باب ہیں

پہلا باب واجب الوجود کے ثبوت اور اس کے جہات کثرت اور جواہر واعراض کی مشاکلت سے منزہ ہونے کے بیان میں ہے۔ دوسرا باب اس کے صفات کے بیان میں ہے جس میں اس کے علم بالکلیات اور جزئیات اور اس کے ارادہ و قدرت اور اس کا کامل و خیر محض و حق محض اور جواد ہونے کی تشریح ہے۔ اور اس میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ عقول بشری اس کے اور اس کے اقسام اسماء کی تعداد کے احاطے سے قاصر ہیں۔ تیسرا باب واجب کے افعال میں ہے۔ جس میں واجب تعالیٰ سے صدور افعال کی کیفیت کو بیان کیا ہے اور عقول عشرہ اور ان کی ترتیب اور ان سے اسطقسات کا تکوّن پوری طرح بیان کیا گیا ہے۔ پھر یہ بیان ہے کہ ممکنات میں سے کوئی چیز بھی بغیر اس کے قضا و قدر کے نہیں پائی جا سکتی پھر قضاء الٰہی میں شر کس طرح داخل ہوتا ہے اس کی کیفیت بیان کی گئی ہے۔

چوتھے باب میں وجود ذہنی کی ضرورت اور اس کے خصوصیات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور اسی پر کتاب ختم ہو جاتی ہے۔ عموماً اس کے بعد علم اخلاق اور علم سیاست کو بیان کیا جاتا ہے۔ مگر ہم اس کو علٰحدہ لکھیں گے بشرطیکہ تقدیر تدبیر کی مساعدت کرے

جب ہماری کتاب کی ترتیب پر غور کروگے تو معلوم ہوگا کہ وہ اعم سے شروع ہو کر اخص کی طرف پھر اس سے اخص پھر اس سے اخص کی طرف اتر رہی ہے اب ہم کیفیت ترتیب کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد ابواب و فصول کی فہرست بیان کرتے ہیں اور خدا ہی سے توفیق حاصل ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پہلی کتاب

امور عامہ اور ان کی انواع کے قائم مقام یعنی وجود ماہیت وحدت ۱۰
کثرت وجوب امکان قدم اور حدوث

اس کے پانچ باب ہیں

پہلا باب

وجود جس کی دس فصل ہیں

پہلی فصل

وجود تعریف سے مستغنی ہے

واضح ہو کہ تعریف دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک وہ تعریف ہے کہ جس سے تصور حاصل کے ذریعے تصور مجہول کا سمجھانا مقصود ہو۔ دوسری وہ تعریف ہے جس کی غرض یہ ہو کہ کسی آگاہ کن علامت کے ذریعے کسی چیز کی تنبیہ کر دی جائے

پہلی فصل

خواہ حقیقۃً وہ معرف سے بھی زیادہ خفی کیوں نہ ہو۔ وجود کی تعریف اس دوسرے طریقے پر جائز اور پہلے طریقے پر ناجائز ہے۔ بعض صاحبوں کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ وہ وجود کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ وجود وہ ہے جس کا معلوم کیا جانا اور اس کی نسبت خبر دیا جانا صحیح ہو۔ بعض وقت یوں بھی کہتے ہیں کہ وجود وہ ہے جو فاعل یا منفعل ہو اور یہ تعریفیں غلط ہیں۔ پہلی تعریف اس لیے نادرست ہے کہ اس لفظ ما[1]۔ الذی[2] یا امر[3] و شئی کا استعمال ضروری ہے۔
،، سب الفاظ وجود کے مترادف ہیں اور یقیناً ان چاروں الفاظ کے مفہومات میں ایک ایسا فرق ہے جو بحث کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں اور دوسری تعریف اس لیے نادرست ہے کہ صحت۔ وجود سے زیادہ مخفی ہے کیونکہ اس سے مراد وجود یا عدم۔ یا وجود و عدم دونوں کا لا امتناع ہے اور وجود کا علم اس کے لا امتناع کے علم پر مقدم ہے اور اسی طرح خبر وہ قول ہے جو صاف اور کھلے طور پر ایک معلوم کی دوسرے معلوم کے ساتھ نسبت کو چاہتا ہے۔ خواہ وہ بطور نفی ہو یا بطور اثبات اور یہ سب ایسے امور ہیں جو بغیر وجود کے معلوم ہی نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح دوسری رسم (معرفت بالخاصہ) میں بھی کلام ہے کیونکہ وجود کو تو سب جانتے ہیں مگر اس سے بے خبر ہیں کہ وجود کا فاعل یا منفعل ہونا واجب ہے اس لیے کہ فاعل وہ موجود ہے جس کا اثر دوسرے پر ہو اور ظاہر ہے کہ اس کی معرفت وجود کی معرفت پر موقوف ہے لہذا دونوں رسم باطل ہوئے۔

واضح ہو کہ ہر تصور کا مکتسب ہونا ضروری نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔
،، موضوعات متناہی ہوں تو دور اور غیر متناہی ہوں تو تسلسل مطلق ہے۔

جب تم نے یہ جان لیا تو اس جگہ تین امور بیان کر دینا بھی ہمارا فرض ہے۔ اول یہ کہ وجود۔ اولی التصور ہے۔ دوم یہ کہ اس کی تعریف ممتنع ہے۔ سوم یہ کہ وجود تمام اولیات میں بھی سب سے اول ہے۔ یہ مباحث ایک دوسرے سے قریب قریب ہونے کے باوجود بھی باہم متغائر ہیں۔

امر اول (یعنی وجود کے اولی التصور ہونے) کا بیان دو طریقے پر ہے۔

پہلی فصل

ایک یہ کہ علم اولی و بدیہی ہے کہ کوئی بات نفی و اثبات سے خالی نہیں ہوتی۔ اور چونکہ تصدیق تصور کے بعد ہوتی ہے اس لیے اس علم میں بھی وجود و عدم کا تصور مقدم ہوگا۔ اور جو کسی اولی سے مقدم ہو وہ بدرجۂ اولیٰ اوّلی ہوگی لہذا وجود کا تصور بھی اوّلی ہوگا۔ دوسرے یہ کہ انسان کو خود اپنے وجود کا علم بغیر غور و فکر کے حاصل ہوتا ہے اور مطلق وجود اس کے وجود کا جزو ہے اور جزو کا علم کل کے علم سے پہلے ہوتا ہے لہذا مطلق وجود کا علم خود اس کے اپنے وجود کے علم پر بھی سابق ہوگا اور جو غیر مکتسب پر سابق ہو وہ بدرجۂ اولی غیر مکتسب ہوگا اگر یہ سوال ہو کہ انسان کو اپنے وجود کا علم اکتسابی ہونا کیوں ناجائز ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس کا باطل ہونا تو آگے علم النفس میں آئے گا اور اگر بالفرض ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس سے مقصود میں تو کوئی خرابی نہیں ہوتی کیونکہ جب تک ہم کو دلیل کے وجود کا علم نہ ہو ہم اس سے کسی مدلول پر استدلال ہی نہیں کر سکتے اور نہ یہ ممکن ہے کہ ہر دلیل کے وجود کا علم کسی دوسری دلیل سے حاصل کیا گیا ہو۔ کیونکہ دور و تسلسل تو محال ہے لہذا کسی ایسی دلیل پر انتہا ضروری ہے جس کے وجود کا علم کسی اور دلیل کا محتاج نہ ہو۔ پس اس دلیل کے وجود کا علم اوّلی ہوگا مگر تصور وجود اس علم اوّلی پر بھی سابق ہوگا اور جو اوّلی سے بھی اوّلی ہو اس کا اوّلی ہونا تو صاف ظاہر ہے اس طرح وجود اوّلی التصور ہوگا اور یہی مطلوب ہے۔

دوسرے امر کا بیان کہ وجود کی تعریف ناممکن ہے کیونکہ وجود کی تعریف یا تو خود اس کی ذات سے ہوگی یا ایسی چیز سے ہوگی جو اس کی ذات میں داخل ہے یا اس چیز سے ہوگی جو اس سے خارج ہے (اور یہ تینوں صورتیں باطل ہیں) پہلی (یعنی وجود کی تعریف بنفسہ) اس لیے باطل ہے کہ اس کا معلوم ہونے سے
12 پہلے معلوم ہونا محال ہے۔

دوسرے (یعنی وجود کی تعریف اس کے ذاتیات سے) اس لیے باطل ہے کہ وجود کے اجزاء وجودی ہونگے یا نہ ہونگے وہ اگر وجودی ہوں تو وجود واحد کے لیے متعدد وجودات ہو جائیں گے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ ایک

پہلی فصل

چیز اپنے مثل کی محتاج ہو۔ اور اگر (اجزاء وجود) وجودی نہوں تو ان کے جمع ہو جانے سے ان میں صفت وجود پیدا ہو جائے گی یا نہو گی۔ اگر (صفت وجود) پیدا نہو تو وجود سے مراد امور عدمیہ کا مجموعہ ہوگا اور اگر ان اجزاء میں صفت وجود پیدا ہو جائے تو یہ مجموعہ اس وجود میں موثر ہو گا یا اس کا قابل ہو گا۔ لہذا نفس وجود میں ترکیب نہ ہو گی بلکہ اس کے قابل یا فاعل میں ترکیب ہو گی۔ اور اس صورت میں وجود کی تعریف بذاتہ ایسی چیز کے ذریعے ہو جائے گی جو اس سے خارج ہے نہ کہ ایسی چیز سے ہو گی جو اس میں داخل ہے۔

(تیسرا امر) یعنی وجود کی تعریف اس کے لوازم سے بھی باطل ہے کیونکہ جب تک ہم کو اس لازم کا وجود اور اس سے خود وجود کا اتصاف نہ معلوم ہو یہ امر (یعنی لازم وجود) وجود کا معرف نہیں ہو سکتا۔ اور وجود کے اس سے متصف ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ وصف وجود کے لیے ثابت ہے۔ پس اگر ہم نے یہ جان لیا کہ وجود مطلق وہ ہے جس کی فلاں حالت پائی گئی تو ہم نے وجود مطلق کو وجود خاص کے ساتھ جان لیا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مطلق مخصوص کا جزء ہوتا ہے لہذا بسیط کی تعریف مرکب سے ہو گی اور یہ محال ہے تو ثابت ہوا کہ حقیقت وجود کی تعریف ہی نہیں ہو سکتی

اس کے متعلق قدما سے ہم تک جو کچھ پہنچا ہے وہ صرف اسی قدر ہے کہ وجود کی تعریف یا تو حد سے ہو گی یا رسم سے۔ پہلی اس لیے باطل ہے کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے اور وجود کے لیے جنس وفصل نہیں۔ اور دوسری اسلیے باطل ہے کہ استقراء سے ہم کو معلوم ہوا ہے کہ وجود ہر اس چیز سے واضح تر ہے جس کے ذریعے وجود کی تعریف کا ارادہ کریں مگر (قدماء کے) اس کلام میں کچھ بھی زور نہیں ہے کیونکہ یہ بات کہ حد جنس وفصل سے مرکب ہوتی ہے ایسی ہے جس کا باطل ہونا تو منطق میں معلوم ہو چکا۔ دوسری بات یعنی وجود کے جنس فصل سے مرکب نہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں پیش کی گئی بلکہ محض دعوے پر اکتفا کر لیا گیا۔ اور یہ بات بھی بے دلیل ہے کہ وجود کی ترسیم (یعنی تعریف بالرسم) نہیں ہو سکتی کیونکہ استقراء مفید علم نہیں ہوتا۔

یہ بیان کہ وجود تصورات میں تمام اولیات سے اول ہے (اس طرح پر

پہلی فصل ۱۲

ہے کہ، وجود کی نسبت یہ کہا گیا ہے کہ وہ تمام امور سے زیادہ عام ہے اور اعم اخص کا جزء ہوتا ہے۔ اور کل کا علم جزء کے علم پر موقوف ہے۔ اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر جانے ہوئے دوسری چیز نہیں معلوم ہو سکتی وہ لامحالہ اعرف (واضح تر) ہوگی۔ لہذا وجود بھی اعرف ہے۔ مگر یہ کلام بھی کمزور ہے کیونکہ یہ بات کہ اعم اخص کا جزء ہوتا ہے ایسی نہیں جو ہر جگہ یا ہر چیز پر صادق آئے اس لیے کہ عام وصف خارجی موصوف کا جزء نہیں ہوتا اور وجود وصف خارجی ہو تو پھر ان کا قول کیسے لازم آئے گا۔

اعم کا مطلقاً اعرف ہونا اس طرح بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ نفس انسانی قابل تصورات اور اس کا فاعلِ دائم الفیض ہے۔ اور جب قابل و فاعل دونوں پائے جائیں اور فعل نہ ہو تو اس کا سبب یا تو شرط کا نہ پایا جانا ہوگا یا کسی مانع کی وجہ ہوگی یہاں پہلی صورت (یعنی عدم شرط) اس لیے باطل ہے کہ اگر ایک چیز سب سے زیادہ عام ہو تو دوسری ہر وہ چیز جو اس کے سوا ہوگی اس سے لامحالہ اخص ہوگی۔ اور اعم مشروط بالاخص نہیں ہوتا۔

اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ امور خاصہ کی صورتیں کبھی ایک دوسرے کی متعاند ہوتی ہیں حالانکہ وہ بالکلیہ اپنے عام کی معاند نہیں ہوتیں۔ (بخلاف ازیں) ہر وہ چیز جو عام کی معاند ہو خاص کی معاند ضرور ہوگی پھر اس صورت میں ہر وہ چیز جو زیادہ عام ہوگی۔ اس کے منافی اور شرط کم ہوں گے اور جب منافی کم ہوں تو اس کا وجود بلحاظ وقوع اولی ہوگا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور چونکہ وجود سب امور سے زیادہ عام ہے اور وہ ماہیات کے لیے لازم ہے جس کا ذکر آگے آئے گا۔ اس لیے بخلاف غیر وجود کے وجود کا انتقاش (ارتسام) نفس میں بدرجہ اولیٰ بہت زیادہ اور بجا طور پر سب سے مقدم ہے لہذا وجود کے تصورات میں سب اولیات سے اول ہونے کے یہی معنی ہیں۔

واضح ہو کہ اس مسئلے میں معترض کے لیے دو مقام اعتراض ہیں۔

(پہلا مقام) وہ یہ کہے کہ وجود کی ماہیت غیر متصور ہے (یعنی وجود کی ماہیت کا تصور ہی نہیں ہو سکتا)۔

پہلی فصل (دوسرا استقامہ) یا یہ کہے کہ وجود کی ماہیت اگرچہ متصور ہے مگر یہ تصور اوّلی نہیں بلکہ غور و فکر سے حاصل ہوا ہے۔

معترض اپنے پہلے اعتراض کے چار وجوہ بیان کر سکتا ہے۔ اوّل یہ کہ اگر وجود ایسی حقیقت ہوتی جو معلوم ہو تو باری تعالیٰ کی حقیقت بھی معلوم ہوجاتی مگر یہ تالی باتفاق حکما، اور ان تمام براہین کے جو اس موقع پر بیان کیے جاتے ہیں باطل ہے اس لیے مقدم بھی کاذب ہے اس شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ مطلق وجود کا بلحاظ وجود ہونے کے واجب اور ممکن دونوں میں ایک حقیقت ہونا برہان سے ثابت ہے اور یہ بھی ثابت ہوچکا ہے کہ واجب الوجود وہ وجود ہے جو (سوائے قید واجب کے) باقی تمام قیود سے مجرد ہے اور یہ بھی (اپنی جگہ) ثابت شدہ ہے
۱۴ کہ (اس) واجب کے لیے کسی ایسی ماہیت کا ہونا جو وجود کے ساتھ قایم ہو یا اس ماہیت کو وجود کا عارض ہونا ناجائز ہے اور جبکہ واجب الوجود کی حقیقت نفس وجود ہے جو قیود سلبی سے مقید ہے تو اگر وجود کی حقیقت کا تصور ہو تو لامحالہ باری تعالیٰ کی حقیقت کا بھی تصور ہو جائے گا۔ دوم یہ کہ کسی چیز کا تصور صرف اس طرح ہوتا ہے کہ تصور کرنے والے (عالم) کے ذہن میں ایسی صورتوں کا ارتسام ہوتا ہے جو متصور (معلوم) کے مساوی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر ہم وجود کی حقیقت کا تصور کریں تو ہم میں بھی اُس صورت کا ارتسام ہوگا جو ماہیت وجود کے مساوی ہے اور یہ یقینی ہے کہ جو وجود کا تصور کرتا ہے وہ خود بھی موجود ہے تو اس سے لازم آیا کہ اس میں وجود کی دو صورتیں جمع ہو جائیں جس سے اجتماع مثلین بھی لازم آئیگا حالانکہ اجتماع مثلین محال ہے پھر جب ہم وجود کا تصور کریں اور اس کے بعد سیاہی موجود ہونے کا تصور کریں تو اس دوسرے مرتبے میں دو وجودوں کا ایک جگہ جمع ہو جانا لازم آئیگا اور یہ بھی محال ہے۔ سوم یہ کہ تمہارے بیان کے بموجب وجود بسیط ہے اور بسیط کی حقیقت غیر معقول ہوتی ہے چہارم یہ کہ وجود کی تعریف بالحقیقت (بذریعہ حقیقت) اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ وجود کا تمیز غیر وجود سے نہ کر دیا جائے اور ایک چیز کو اس کے غیر سے تمیز کرنے کے یہ معنی ہوے کہ یہ چیز وہ نہیں ہے اور یہ سلب مخصوص ہے اور سلب مخصوص کا سمجھنا سلب مطلق کے سمجھنے پر موقوف ہے کیونکہ ہم

بیان کر چکے ہیں کہ مطلق مقید کا جزو ہوتا ہے اور جزو کا علم کل کے علم سے پہلے ہوتا ہے لہذا وجود کا علم سلب مطلق کے علم پر موقوف ہوگا مگر سلب مطلق کا تعقل ہی ناممکن ہے کیونکہ عدم کا تعقل صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اس کی اضافت وجود کی طرف کی جائے لہذا اس طرح وجود و عدم دونوں کا تعقل ایک دوسرے کے تعقل پر موقوف ہوگا تو دور ہو جائے گا اور یہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی حقیقت کے تعقل کا مانع ہوگا۔

دوسرا مقام اعتراض۔ اگر اس پر اتفاق ہو جائے کہ وجود کا تصور حاصل ہے مگر اس تصور کے اوّلی ہونے میں باہمی اختلاف ہو تو اس بارے میں وہ (معترضین) پانچ شکوک بیان کر سکتے ہیں پہلا شک یہ کہ بلحاظ معقولیت وجود صفت غیر مستقل ہے اور جو ایسا ہو وہ اپنی معقولیت میں غیر کا تابع ہوگا پھر تو وجود کی معقولیت اس کے معروضات کی معقولیت کے تابع ہو جائے گی اور وہ معروضات ایسی ماہیتیں ہیں جنکا تصور اولی نہیں لہذا وجود بھی جس کا تصور خود ان ماہیتوں کے تصور کا تابع ہے بدرجہ اولیٰ اولی التصور نہ ہوگا۔

دوسرا شک اگر وجود اوّلی التصور ہوگا تو اس کا موجودات میں مشترک ہونا اور ان کی ماہیتوں پر زائد ہونا بھی بداہۃً اوّلی ہوگا کیونکہ وجود کا (ماہیات پر) زائد ہونا اور (موجودات میں) مشترک ہونا اگر محض وجود ہونے کی حیثیت سے ہو۔ (یعنی بتقاضائے ذات وجود ہو) تو الزام صاف ظاہر ہے اور اگر یہ (دونوں باتیں) لوازمات وجود سے ہوں تو چونکہ ملزوم لازم کی علت ہے اور علت کا علم معلول کے علم کی علت ہوتا ہے تو وجود کی ماہیت کے تصور سے اس کے لازم کے وجود کا علم بھی لازم اور اس لازم کا علم دوسرے لازم کے علم کا مستلزم ہوگا اور جہاں تک یہ سلسلہ چلا جائے تمام لوازم میں یہی ہوگا (نیز) وجود کا مشترک اور زائد ہونا جب ماہیت وجود کے لوازمات سے ہوگا خواہ وہ لوازم قریبہ ہوں یا بعید، تو وجود کے اوّلی التصور ہونے سے ان دونوں لوازم کا علم بھی اوّلی ہوگا۔ مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے وجود بھی اوّلی التصور نہیں۔

تیسرا شک یہ کہ بعض لوگ وجود کی تعریف میں مشغول ہیں اور اگر ان کو ماہیت وجود کا علم تصور اوّلی کے طور پر حاصل ہو گیا ہوتا تو جو چیز حاصل ہے

پہلی فصل
اس کی طلب ان سے محال ہوتی جس طرح یہ علم کہ کل جزء سے بڑا ہے چونکہ ان کو حاصل ہے اس لیے ان لوگوں کا اس بات کو برہان سے طلب کرنا محال ہے۔

چوتھا شک یہ ہے کہ وجود ذہنی کا وجود خارجی کے مطابق ہونا واجب ہے لیکن ہر وہ چیز جو شدید تر جزء ہوگی وہ بلحاظ جوہریت اور وجود خارجی اولی ہوگی لہٰذا واجب ہوا کہ ذہن میں پہلے امور جزئیہ کا حضور ہو۔ اور وجود چونکہ تمام امور سے اعم ہے اس لیے ذہن میں اس کا تصور بدرجہ اولی دوسرے کے بعد ہوگا پھر تو اس کا تصور اوّلی نہ ہوا۔

پانچواں شک یہ ہے کہ اگر وجود کا تصور اوّلی ہوتا تو اس کو ثابت کرنے کے لیے دلائل کی ضرورت ہی نہ ہوتی۔ مگر جب یہ اختلاف پیدا ہو گیا کہ وہ اولیات سے ہے یا نہیں تو اسی سے ہم نے جان لیا کہ وہ اولی التصور نہیں ہے۔ 17

(مقام اول کی پہلی تقریر کا جواب) یہ (تقریر) اس پر مبنی ہے کہ باری تعالیٰ کی ماہیت وحقیقت وجود مجرد ہے اگرچہ شیخ اور اکثر قدماء اس کے قائل ہیں اور جو لوگ اس کے قائل ہیں حقیقۃً اس کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں مگر ہم تو اس کے قائل نہیں۔

(مقام اول کی دوسری تقریر کا جواب) ہم آگے علم النفس میں بیان کریں گے کہ خود اپنی ذات کے ادراک کے لیے یہ کافی ہے کہ ہماری ذاتیں اپنی آپ حاضر ہیں۔ اور اس کے لیے کسی ایسی صورت کا جو ہماری ذات کے مساوی ہو ہمارے آگے حاضر ہونا ضروری نہیں۔ اسی طرح حقیقت وجود سمجھنے کے لیے بھی وجود کا ہمارے ذہن میں حاصل ہو جانا ہی کافی ہے اور اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وجود کی کوئی دوسری صورت بھی ہماری ذات کے آگے حاضر ہو لہٰذا اشکال رفع ہو گیا۔

(مقام اول کی تیسری تقریر کا جواب) ہم آگے بیان کریں گے کہ بسیط کا معقول ہونا ممکن ہے۔

(مقام اول کی چوتھی تقریر کا جواب) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ حقائق اشیاء کا علم اس علم پر موقوف ہے کہ وہ اپنی غیر نہیں ہیں کیونکہ یہ علم کہ ماہیت کی حقیقت دوسری حقیقت نہیں (دراصل) ایک امر سے دوسرے امر کے سلب کا علم ہے اور اس

پہلی فصل

میں معلوم (ایک امر نہیں بلکہ) چند امور کا مجموعہ ہے اور مجموعہ کا علم ان میں سے ہر ایک کے علم کے بعد ہوگا تو ثابت ہوا کہ وجود کا علم اس علم پر موقوف نہیں ہو سکتا کہ وہ غیر وجود نہیں بلکہ وجود کا محض وجود ہونے کی حیثیت سے بغیر کسی عدمی یا وجودی کی شرط کے ایک خاص اعتبار ہے جو اس اعتبار سے جداگانہ ہے جس میں وجود کے ساتھ ایک امر عدمی یعنی غیر وجود کے اس سے سلب کی قید لگادی جائے اور یہ تغایر ویسا ہی ہے جیسے بسیط و مرکب میں ہوتا ہے اور جب وجود بلا شرط اس وجود سے جدا ہے جس کے ساتھ نفی کی شرط لگی ہوئی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ وجود بلا شرط کا تصور عدم کے تصور پر موقوف نہیں ہے تو بساطۃ وجود کے قول پر جو اشکال پیدا ہوا تھا وہ رفع ہوگیا۔ کیونکہ وجود تو محض وجود ہے بساطۃ و ترکیب اس کو عارض ہوتے ہیں۔

(مقام ثانی کے پہلے شک کا جواب) ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کا تعقل کسی دوسری چیز کے تعقل کے تابع ہے کیونکہ وجود کو ہم نے تمام تصورات میں اول ترین تصور کیا ہے۔ جس کے لیے یہ انکار اور اس انکار پر اصرار لازمی ہے۔ اس لیے کہ اگر ہم وجود کے علم کو کسی اور چیز کے علم کا تابع کر دیں تو اس غیر کا علم وجود کے 17
علم سے پہلے ہوگا پھر وجود کا علم اول الاوائل نہ ہوگا۔

لیکن اگر ہم یہ دعویٰ (کہ وجود کا تصور تمام اولیات سے بھی اول ہوتا ہے) نہ کریں اور صرف اسی پر قناعت کریں کہ وجود کا تصور اوّلی ہے تو ہم اس کو تسلیم کر سکتے ہیں (کہ وجود کا تعقل دوسری چیز کے تعقل کا تابع ہے) پھر (اس صورت میں ہمارے لیے صرف دو راستے ہیں) یا تو یہ کہیں کہ وجود کا تعقل کسی ماہیت خاص کے تعقل کا تابع نہیں بلکہ مطلق ماہیت کے تعقل کا تابع ہے خواہ وہ کوئی سی ماہیت ہو اور (چونکہ مطلق ماہیت کا تعقل بھی اوّلی التصور ہے (اس لیے وجود بھی اوّلی التصور ہے) مگر اس میں یہ دشواری ہے کہ اس کا مطلق ماہیت ہونا بھی ان عوارض میں سے ہے جو بلحاظ معقولیت مستقل نہیں ہوتے نتیجہ یہ کہ پھر وہی اشکال وارد ہوگا۔

یا ہم یہ کہیں کہ وجود کا تعقل خاص خاص ماہیتوں کے تعقل کا مستدعی ہے۔ اور یہ دعویٰ کریں کہ بعض خاص خاص ماہیتوں کا تصور بھی اوّلی ہوتا ہے تو البتہ یہ زیادہ قرین صواب ہے۔ (مقام ثانی کے دوسرے شک کا جواب) دو طرح

پہلی فصل

پر ہے۔

ایک یہ کہ وجود کا (ماہیات پر) زائد ہونا اور (موجودات میں) مشترک ہونا یہ دونوں ایسے اوصاف اضافی ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ورنہ وہ (وجود) اپنے غیر کا مشارک ہوگا یا لا مشارک ہوگا بہر حال وجود کی مشارکت و لا مشارکت وجود پر زائد ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا اور چونکہ یہ دونوں باتیں ان امور میں سے نہیں ہیں جن کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لیے نہ ایک مستقل ماہیت کے مقتضی بھی نہ ہونگے لہذا اشکال باقی نہیں رہا۔

دوسرا یہ کہ وجود کا ماہیات میں مشترک اور ان پر زائد ہونے کا علم اوّلی ہے اور جو دلائل ان مواقع پر بیان کی گئی ہیں وہ تنبیہات کی قائم مقام ہیں۔

(مقام ثانی کے تیسرے شک کا جواب) یہ ہے کہ حصولِ شے اور اس کے ثبوت کی تعریف کسی کا بھی مقصد نہیں مگر چونکہ ان کا یہ اعتقاد ہے کہ نفوس میں کسی چیز کے حاصل ہونے کی علت وجود ہے نہ کہ نفس حصول تو لامحالہ انھوں نے اس علت کی تعریف پر توجہ کی اور اگر وہ (یعنی وجود کا علت حصول فی النفس ہونا) ثابت ہو تو یقیناً وہ محتاج تعریف ہے

(مقام ثانی کے چوتھے شک کا جواب) ان کا یہ قول کہ اخص بلحاظ وجود خارجی کے اوّلی اور طبیعت کے آگے اعم سے بھی زیادہ واضح ہے تو ضروری ہے کہ وہ ذہن میں بھی ایسا ہی ہو (یہ قول) ایک دعوئے بے دلیل ہے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اعم بلحاظ وجود ذہنی کے اخص سے اوّلی ہوتا ہے جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ جو چیز جتنی زیادہ عام ہوگی اس کے شروط و معاندات (اتنے ہی) کم ہوں گے لہذا وہ بلحاظ وجود ذہنی اوّلی ہوگی۔ البتہ بلحاظ وجود خارجی جو چیز زیادہ اخص ہوگی وہی اوّلی ہوگی کیونکہ کلی کا خارج میں پایا جانا محال ہے لہذا دونوں ۱۸
صورتوں کا فرق ظاہر ہے۔

(مقام ثانی کے پانچویں شک کا جواب) اس اختلاف سے کہ آیا وجود کا تصور اوّلی ہے یا نہیں یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور اوّلی نہ ہو کیونکہ یہ اوّلی ہونے کی بحث (دراصل) حالات تصور میں سے صرف ایک حالت کی بحث ہے نہ کہ نفس تصور کی۔

دوسری فصل

وجود مشترک فیہ ہے

١٨ یہ (یعنی وجود کا مشترک ہونا) بھی اسی طرح اولیات سے ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ہم کسی موجود کو معدوم کی طرف نسبت دیں تو ان دونوں کے ثبوت و تحقق میں کسی قسم کی مشارکت و مقارنت نہیں پاتے مگر جب ایک موجود کو دوسرے موجود کی طرف نسبت دیں تو ان کے درمیان یا تو ایسی مشارکت و مقارنت ہوگی جو موجود و معدوم میں نہیں یا ایسا نہ ہوگا۔ اور نہ ہونے کی صورت میں موجود کا موجود کے ساتھ عدم مشارکت میں وہی حال ہوگا جو موجود کا معدوم کے ساتھ ہے اور صریحاً عقل اس کو فاسد قرار دیتی ہے لہذا دو موجودوں میں اگر ایسی مشابہت ہو جو ایک موجود اور معدوم کے درمیان نہیں تو یہ اس امر کا اعتراف ہے کہ اصل وجود مشترک ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ معدوم تو نفی محض ہے پھر اس کے اور موجودات کے درمیان کیسے مشابہت ہو سکتی ہے البتہ موجودات میں یہ ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ ان کے وجود مختلف ہوں خواہ وہ کیسے ہی کیوں نہ ہوں مگر موجود تو ہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ چونکہ ان کے وجود مفہوم میں باہم مشترک نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے سے

دوسری فصل

ہر طرح سے متباین ہیں اس لیے عدم مشابہت میں بھی ان کی حالت ایک دوسرے سے اسی طرح مختلف ہے جس طرح وجود کی حالت عدم سے مختلف ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ وجودات اگرچہ اپنی ذاتوں میں مختلف ہیں مگر وہ اسم میں متحد ہیں۔ اس طرح ان میں مشارکت ہے تو ہم یہ کہیں گے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ واضع نے تمام موجودات کے لیے تو ایک نام وضع نہیں کیا بلکہ چند موجودات اور چند معدومات کے لیے ایک نام وضع کیا ہے تو لازم ہے کہ ان موجودات و معدومات کی مقارنت جو نام میں متحد ہیں بہ نسبت اس مقارنت کے جو ان موجودات میں پائی جاتی ہے
جو نام میں متحد نہیں ہیں زیادہ ہو۔ حالانکہ عقل صراحتہً اس کو باطل قرار دیتی ہے ۱۹
اور یہ حجت کج بحثی کرنے والوں کے لیے ناکافی ہی سہی مگر ایک منصف کے لیے تو قطعی ہے۔ اس کے بعد ہم چند براہین بیان کرتے ہیں

پہلی برہان (وجود کے امر مشترک ہونے پر) جب ہم یہ جان لیتے ہیں کہ عالم ممکن ہے اور ہر ممکن کے لیے ایک موثر ہے تو ہم یہ یقین کر لیتے ہیں کہ عالم کیلیے بھی کسی موثر کا ہونا ضروری ہے اور اس موثر کے وجود کا ہم کو یقین ہو جاتا ہے پھر اس کے بعد جب ہم یہ غور کرتے ہیں کہ وہ موثر آیا واجب ہے یا ممکن اور اگر اس کو ممکن فرض کریں تو کیا وہ جوہر ہے یا عرض اور اس کو جوہر فرض کرنے کی صورت میں کیا وہ متحیز ہے یا غیر متحیز تو اس کی ان خصوصیات میں ہمارے اس تردد سے پہلا یقین زائل نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کسی کا یہ اعتقاد ہو کہ عالم کا موثر ممکن الوجود ہے پھر اس پر یہ ظاہر ہو کہ عالم کے موثر کا ممکن نہیں بلکہ واجب ہونا ضروری ہے تو بے شک موثر کے واجب ہونے کا اعتقاد حاصل ہو جانے کے بعد اس کے ممکن ہونے کا اعتقاد زائل ہو جائے گا۔ لہٰذا اگر ان تمام خصوصیات میں وجود ایک امر مشترک نہ ہوتا تو اس کے خصوصیات کا اعتقاد بدلنے سے اس میں بھی تغیر ہو جاتا۔ جس طرح اس کے واجب ہونے کے اعتقاد سے اس کے ممکن ہونے کا اعتقاد بدل گیا۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا اس لیے یہ دلالت ہے اس پر کہ وجود مشترک ہے۔

دوسری برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) یہ ہے کہ وجود اولی التصور ہے اگر وہ مشترک نہ ہوتا تو اولی التصور بھی نہ ہوتا کیونکہ ہر چیز کا وجود جب اس کی

عین حقیقت ہو اور اس حقیقت کا تصور اوّلی نہ ہو تو پھر وجود کا تصور کس طرح اوّلی ہو سکتا ہے۔

تیسری برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) لا وجود کا مقابل وجود ہے اور عقلاً یہ مشہور تصدیق ہے کہ ان دونوں طرفوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ اگر وجود سب میں مشترک نہ ہوتا تو لا وجود کا مقابل ایک امر نہ ہوتا بلکہ بہت سے امور ہوتے اور یہ تقسیم طرفین پر منحصر نہ ہوتی۔

چوتھی برہان (وجود کے مشترک ہونے پر) یہ ہے کہ ہم وجود کو واجب اور ممکن کی طرف تقسیم کر سکتے ہیں۔ اور تقسیم ایک مورد مشترک کی طالب ہے اور یہ امر (مشترک) لفظی تو ہو نہیں سکتا کیونکہ اگر ہم وضع کا نہ ہونا فرض کریں تو اس نوع کا باطل ہونا عقل میں نہیں آتا۔ لہٰذا وہ امر (مشترک) معنوی ہوگا اور یہ بھی نہیں ۲۰
ہو سکتا کہ (یہ امر مشترک) اس کے واجب یا ممکن ہونے کی خصوصیت ہو کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی خصوصیت اپنے اور اپنے مقابل میں مشترک نہیں ہے۔ ورنہ وہ اپنا آپ مقابل ہو جائے گا۔ بس مورد (قسمت) وہی ہے جو ان دونوں میں سے ہر ایک کی خصوصیت میں مشترک ہے (اور وہ وجود ہے)۔

ان دونوں حجتوں پر دو سوال ہو سکتے ہیں۔ پہلا سوال یہ کہ ہر حقیقت کے مقابل خود اس کا ثبوت ہوتا ہے اور اس کی نفی اور ثبوت کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ مگر یہ ثبوت اس کی حقیقت کے علاوہ کوئی امر زائد نہیں ہوتا بلکہ اس کا ثبوت خود اسی کی حقیقت معینہ ہے۔ عقل کا حکم ہے کہ نفی اور اثبات کے درمیان کوئی واسطہ نہیں مگر اس کا مطلب یہ ہے کہ اس حقیقت کے تحقق اور لا تحقق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور اگر تمہارا یہ دعویٰ ہے کہ یہاں کوئی عام ثبوت ہے جو موجودات میں مشترک ہے اور وہی نفی عام کا مقابل ہے تو یہ دعویٰ مطلوب اول پر مصادرہ ہے اور یہی اعتراض چوتھی حجت پر بھی ہے۔ کیونکہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ وجوب و امکان کا مورد تقسیم ہر ماہیت کی حقیقت ہے۔ لہٰذا جب ہم یہ کہیں کہ موجود یا تو واجب ہوگا یا ممکن ہوگا تو گویا ہم نے یہ کہا کہ سیاہی اپنے سیاہ پن میں یا تو واجب ہوگی یا نہ ہوگی اسی طرح سفیدی وغیرہ کی نسبت بھی کہہ سکتے ہیں۔ لہٰذا ہر ماہیت کی حقیقت ہی مورد (قسمت) ہوگی نہ کہ وہاں کوئی وجود

دوسری فصل

مشترک ہے۔

دوسرا سوال نفس وجود پر معارضہ ہے کیونکہ جب ہم کہیں کہ کوئی امر یا تو ثابت ہوگا یا ثابت نہ ہوگا تو وجود اگر طرف ثابت میں داخل نہ ہو تو طرف لا ثابت میں داخل ہوگا اور اس صورت میں وجود زائد نہ ہوگا اور اگر وہ طرف ثابت میں داخل ہو تو بیشک وہ ماہیت لا ثابتہ کا مغائر ہوگا مگر اصل ثبوت میں ماہیت موجودہ کا مشارک اور اپنے وجود ہونے کی خصوصیت میں اس سے متمائز ہو جائیگا۔ پھر تو وجود کے لیے ایک اور وجود درکار ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔

اور یہی اعتراض بعینہ چوتھی برہان پر بھی ہے کیونکہ ہم ثابت کو وجود

۲۱ اور ماہیت موجودہ کی طرف تقسیم کر سکتے ہیں اور اس سے ثبوت وجود و غیر وجود میں مشترک ہو جائے گا۔ جو محال ہے۔

پہلے سوال کا جواب دو طرح پر ہے۔

اول یہ کہ سلب سواد سلب بیاض کا مخالف نہیں ورنہ سلوب بھی بجائے خود مختص و ثبوتی ہو جائیں گے اور یہ محال ہے اور چونکہ تمام سلوب باہم مشترک ہیں لہذا ان کے مقابل اگر ماہیتوں کی خصوصیات ہوں تو یہ لازم ہوا کہ سلب کا مقابل کوئی ایک امر نہ ہو بلکہ بہت سے امور ہوں اور حصر باطل ہو جائے اور اگر اس کے مقابل ماہیتوں کی خصوصیات نہ ہوں بلکہ کوئی امر مشترک ہو تو یہی مطلوب ہے۔

دوسرا (جواب) ہم یہ قضیہ استعمال کرتے ہیں کہ کوئی چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں تاکہ اس کے ذریعے جانب حق کا حق ہونا اور جانب باطل کا باطل ہونا برہان سے ثابت ہو جائے۔ اگر ہمارے اس قول کے کہ "کوئی چیز نفی اور اثبات سے خالی نہیں" یہ معنی ہوں کہ سواد دو حال سے خالی نہیں یا تو سواد ہوگی یا نہ ہوگی تو اس کے طرفین میں جو حق ہے اس کا حق ہونا اور جو باطل ہے اس کا باطل ہونا تو ہم کو بداہۃً معلوم ہی ہے (اس کے لیئے کسی دلیل کی ضرورت نہیں)، کیونکہ بغیر کسی غور و فکر کے ہم خوب جانتے ہیں کہ سواد کا سواد ہونا حق ہے اور سواد کا سواد نہ ہونا باطل ہے پھر انھوں نے جو کچھ کہا وہ محض بے فائدہ ہے۔

معارضے کا جواب یہ ہے کہ وجود اگرچہ ماہیات موجودہ کے اصل ثبوت

دوسری فصل

میں مشارک ہے۔ لیکن بلحاظ قید سلبی وہ ان سے ممتاز بھی ہے یعنی وجود کا مفہوم بجز وجود کے کچھ اور نہیں ہے۔ اور کثرت تو صرف اس صورت میں لازم آتی جبکہ قید ثبوتی میں اشتراک اور دوسری کسی قید محصل میں امتیاز ہوتا جیسے ماہیتیں کہ وہ وجود میں تو باہم مشترک ہیں مگر اپنی حقیقتوں میں ایک دوسرے سے متباین ہیں (بخلاف ازیں) یہاں تو اشتراک اصل ثبوت میں اور امتیاز قید سلبی میں ہے اس لیے تسلسل لازم نہ آئے گا۔

اب اس کے بعد بھی اگر مکرر یہ اعتراض ہو کہ ماہیات فی انفسہا ثابت تو ہیں ورنہ وہ غیر ثابت ہو جائیں گی۔ اور جب وہ ثابت ہیں تو بلحاظ اپنے ثابت ہونے کے وہ ثبوت میں ایک دوسرے کی مشارک اور بلحاظ اپنی حقیقتوں کے وجود سے ممتاز ہیں اس لیے تسلسل لازم آئے گا اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت کو جب ثبوت سے الگ کر دیا جائے تو ماہیت کے لیے پھر کوئی دوسرا ثبوت نہیں ہوتا اور نہ اس سے (یعنی ماہیت سے) ثبوت کا سلب کرنا اس پر (یعنی ماہیت پر) عدم کا حمل کرنا ہے کیونکہ ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے نہ وہ ثابت ہے نہ غیر ثابت ہے علاوہ ازیں ثبوت و لاثبوت ماہیت کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اور وہ ان سے جدا نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اگر ماہیت کو ثبوت سے الگ کر لیا جائے تو اس کے لیے کوئی دوسرا ثبوت نہیں ہوتا بے شک سواد بحیثیت سواد ہونے کے بجز سواد اور کچھ نہیں اور نہ وہ ثابت یا غیر ثابت سے موصوف ہے کیونکہ یہ سب ایسے مفہومات ہیں جو اس کے سواد ہونے پر زائد ہیں اس کی پوری تقریر آگے ماہیت کے باب میں آئے گی۔ ۲۲

پانچویں حجت اگر وجود مشترک نہ ہو گا تو وجوب و امکان میں تقسیم کر دینے سے واجب و ممکن میں امتیاز نہ ہو گا۔ کیونکہ جب وجود کا مفہوم مختلف ہو تو جائز ہے کہ وجود اپنے ایک مفہوم کے لحاظ سے (ایک ہی چیز کا) واجب اور دوسرے مفہوم کے لحاظ سے اس کا ممکن ہو جائے پھر ایک ہی چیز واجب الوجود بھی اور ممکن الوجود بھی ہو جائے گی اور یہ تقسیم موجب امتیاز نہ ہو گی۔ بخلاف ازیں اگر وجود کا مفہوم ایک ہو تو وہ موجب امتیاز ہو گا۔ کیونکہ ایک مفہوم کی نسبت

دوسری فصل

ایک ہی چیز کی طرف وجوب وامکان دونوں ایک ساتھ نہیں ہو سکتی۔

اگر کہا جائے کہ یہ حجت مطلوب اول پر مصادرہ ہے کیونکہ جو یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ وجود مشترک نہیں اس کا یہ بھی تو دعویٰ ہے کہ ہر چیز کا وجود خود اس کی حقیقت مخصوصہ ہے اور جب حقیقت واحدہ کی دو حقیقتیں ہو نہیں سکتیں تو پھر ایک چیز کے لیے دو وجودوں کا ہونا بھی محال ہے۔ اور یہ حجت تو صرف اس وقت چل سکتی ہے جب کہ وجود کا ماہیت پر زیادہ ہونا ثابت ہو جائے حالانکہ یہی تو نفس مطلوب ہے۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حجت اس بات پر مبنی ہے کہ وجود ماہیت پر زیادہ ہے تو اس میں کوئی شک نہیں مگر یہ احتمال ضرور ہے کہ اس کو تقسیم کرنے کے بعد وجود کے مشترک ہونے پر نزاع پیدا ہو گی لہذا یہ حجت وجود کو (ماہیت پر) زیادہ فرض کرنے کے بعد اس کو مشترک ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

چھٹی حجت جس نے وجود کو غیر مشترک کہا ہے وہ درحقیقت نادانستہ اس کے مشترک ہونے کا بھی قائل ہے کیونکہ اس کا یہ حکم کہ وجود غیر مشترک ہے صرف ایک ہی وجود پر منحصر نہیں بلکہ ہر ہر وجود پر ہو گا۔ اور اگر وجود کا مفہوم مختلف ہوتا تو تمام ماہیتوں میں سے ہر ہر ماہیت کے وجود کو غیر مشترک ثابت کرنے کے لیے اس کو علٰحدہ علٰحدہ دلیل لانی پڑتی حالانکہ یہ بات نہیں کیونکہ مدمقابل کو یہ اعتراف ہے کہ وجود کے غیر مشترک ہونے پر جو دلیل اس نے پیش کی ہے وہ ہر وجود پر ۲۴
مشتمل ہے تو پھر لامحالہ وجود مشترک ہوا۔

تیسری فصل

وجود ممکنات کی ماہیت پر زیادہ ہے

واضح ہو کہ ممکنات کا وجود یا تو ان کی نفس ماہیات ہوں گی یا نہوں گی اور اگر نفس ماہیات وجود نہوں تو وجود ان کی (یعنی ممکنات کی) ماہیتوں میں داخل ہوگا یا نہوگا بس یہی تین احتمال ہوں گے۔ اول یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان کا عین ہے۔ دوسرا یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان کا جزء ہے۔ تیسرا یہ کہ ماہیتوں کا وجود ان سے خارج ہے۔ اور یہی تیسری بات حق ہے مگر یہ اسی وقت حاصل ہوگی جب کہ پہلی دونوں قسموں کا باطل ہونا ثابت ہو جائے۔

واضح ہو کہ ہر وہ دلیل جو وجود کے ماہیت سے خارج ہونے پر لائی جائے وہ اس بات کی بھی دلیل ہوگی کہ وجود غیر ماہیت ہے۔ مگر ہر وہ چیز جو وجود کو غیر ماہیت ثابت کرے وہ وجود کے ماہیت سے خارج ہونے پر دلالت نہ کرے گی۔ کیونکہ اس چیز کا جزء اس کا مغائر تو ہوتا ہے مگر اس سے خارج نہیں ہوتا لہذا اس فصل میں ہم وہ امور بیان کریں گے جو وجود کے غیر ماہیت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور یہ چار ہیں۔

پہلی (وجہ) یہ کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے اور ماہیتوں میں کوئی

تیسری فصل

خصوصیت مشترکہ ایسی نہیں جو وجود سے اخص ہو۔ اس لیے وجود ماہیتوں کا مغائر ہے۔

دوسری (وجہ) یہ کہ اگر وجود نفس ماہیت ہوتا تو کسی کے "جوہر موجود ہے" کہنے کا مطلب یہ ہوتا کہ جوہر جوہر ہے۔ حاصل یہ کہ یہاں حمل و وضع دونوں حرف لفظی ہوتے مگر چونکہ ایسا نہیں ہے اس لیے معلوم ہوا کہ وجود جوہریت کے مغائر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "جوہر موجود ہے" تو ہم یہ ظاہر کرتے ہیں کہ جو چیز عقل میں تصور کی گئی تھی وہ خارج میں موجود و محصل ہے۔ مگر یہ اس کا خارج میں موجود و محصل ہونا اس کا تو مقتضی نہیں کہ یہ اس پر کوئی امر زائد ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا خارج میں موجود ہونا اس کے ذہن میں متصور ہونے سے ایک جداگانہ بات ہے۔

اس کے معارضے میں دو امور پیش ہوئے ہیں

اول یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ "واجب الوجود واجب الوجود ہے" تو یہ بات محض بے فائدہ ہوگی اور اگر یوں کہا جائے کہ "واجب الوجود موجود ہے" تو یہ کلام مفید ہوگا۔ حالانکہ حکماء واجب الوجود کے وجود کو اس پر کوئی امر زائد نہیں مانتے (بلکہ وہ واجب کے وجود کو واجب کا عین مانتے ہیں)

دوسرا یہ کہ ہماری یہ بات کہ "اللیث اسد" مفید ہے مگر "اللیث لیث" بے معنی ہے کیونکہ ہر نام کے لحاظ سے اس میں کسی صفت کا ہونا ضروری نہیں۔ بس یہاں بھی یہی حالت ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی صورت میں تو مطلوب کو تسلیم کر لیا گیا ہے کیونکہ ہمارا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ وجود کا خارج میں پایا جانا (وجود پر) کوئی امر زائد ہے بلکہ ہمارا دعویٰ تو یہ ہے کہ وجود کا خارج میں پایا جانا اس کی جوہریت کے مفہوم پر ایک امر زائد ہے اور تم اس پر اتفاق کر چکے ہو۔ مگر پہلے معارضے کا حل یہ ہے کہ اگر واجب الوجود سے مراد سبب کا محتاج نہ ہونے والا ہے تو یہ مفہوم ایک امر سلبی ہے اور اس صورت میں وجود اس کا مغائر ہوگا۔ کیونکہ ہویت ثبوتیہ وصف سلبی اعتباری کے مغائر ہوتی ہے اور اگر واجب الوجود سے مراد وہ موجود ہے جو

سبب سے مستغنی ہے تو اس صورت میں حمل و وضع دونوں ٹھیک نہیں ہوتے بلکہ یہ قول اس قول کے قایم مقام ہوگا کہ موجودِ واجب موجود ہے جو ایک بے فائدہ بات ہے۔

دوسرے معارضے کا حل یہ ہے کہ مترادف اسماء کا حمل وضع لغوی کے بعد ہی صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر ہم عدم وضع فرض کریں تو وہ صحیح نہیں ہوتا۔ مگر ہمارے اس قول میں کہ جوہر موجود ہے یہ حمل و وضع دونوں ثابت ہیں اگرچہ کوئی خست نہیں پائی جاتی اس لیے جب ہم مثلث کے موجود ہونے پر دلیل بیان کرتے ہیں تو ہماری برہان لفظ پر نہیں ہوتی بلکہ معنی پر ہوتی ہے۔

تیسری (وجہ وجود کے غیر ماہیت ہونے پر دلالت کرتی ہے) یہ ہے کہ وجود محتاج تعریف نہیں اور ماہیت اپنے خصوصیات میں محتاج تعریف ہے لہذا وجود غیر ماہیت ہے

چوتھی (وجہ) یہ کہ وجود عدم کا مقابل اور وجوب و امکان کی طرف تقسیم ہونے کے قابل ہے اور ماہیات کی خصوصیات ان احکام کے ناقابل ہیں لہذا وجود خصوصیات کا مغائر ہے۔

چوتھی فصل

وجود ماہیت سے خارج ہے

واضح ہو کہ اس مطلب کے لیے جو دلائل بیان کی جاسکتی ہیں ان میں سے بعض اس پر مبنی ہیں کہ وجود مشترک ہے اور بعض اس (وجود) کے (مشترک) ہونے پر مبنی نہیں ہیں۔

ہم پہلے ان دلائل کو بیان کریں گے جو وجود کے مشترک ہونے پر مبنی نہیں ہیں اور ایسے دلائل پانچ ہیں۔

پہلی (دلیل) یہ درست ہے کہ ہم کو ماہیت کا تعقل ہو جاتا ہے مگر ہم اس کے وجود میں شک کرتے ہیں اور مشکوک نہ خود معلوم ہوتا ہے اور نہ معلوم میں داخل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ ماہیت خارج میں معدوم ہو تو بھی چونکہ اس کا تعقل ممکن ہے اس لیے ماہیت کا اپنے وجود خارجی کے مغائر ہونا لازم ہے۔ لیکن ماہیت اگر ذہن میں معدوم ہو تو اس کا تعقل محال ہے۔ پھر اس دلیل سے وجود ذہنی کا حقیقت پر زائد ہونا کیسے لازم آیا۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ہم اس وقت بھی ماہیت کا تعقل کر سکتے ہیں جب ہم کو اس معقول کی نسبت یہ شک ہوتا ہے کہ آیا

چوتھی فصل

اس معقول کا وجود ذہن میں ہے یا نہیں کیونکہ اکثر لوگوں کا یہی خیال ہے کہ تعقل سے مراد وہ تعلق ہے جو قوت عاقلہ کا معقول سے ہوتا ہے بغیر اس کے کہ معقول ذہن میں حاصل ہو۔ یہاں تک کہ یہ امر براہان سے بھی ثابت شدہ ہے تو (اس سے) ثابت ہوگیا کہ کبھی ماہیت کا تعقل اس وقت بھی ہو جاتا ہے جب کہ اس کے وجود ذہنی کے بارے میں شک ہو۔ لہٰذا اس بارے میں دلیل مذکور برقرار رہے گی حاصل یہ ہے کہ وجود ذہنی اگرچہ شعور کے لیے لازمی ہے مگر مفہوم شعور میں غیر لازم ہے۔ نیز وہ ماہیت جو خارج میں تو پائی جاتی ہے مگر کسی عاقل کی معقول نہیں ہوتی۔ اس کی حقیقت تو حاصل ہوتی ہے۔ مگر اس کا وجود ذہنی حاصل نہیں ہوتا۔ اور اس سے مطلوب (یعنی وجود کا ماہیت سے خارج ہونا) ثابت ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھاری دلیل کا معارضہ وجود سے ہوتا ہے کیونکہ ہم وجود کی حقیقت تصور کر لیتے ہیں حالانکہ اس کے حصول خارجی میں ہمیں شک ہوتا ہے تو لازم آیا کہ وجود کے لیے ایک اور وجود ہو۔

کسی چیز میں شک دو قسم کا ہوتا ہے ایک یہ کہ (فلاں) امر اس چیز کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ چیز (فلاں) امر کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ اور وجود کے بارے میں جو شک ہے وہ وجود کے لیے کسی دوسرے وجود کے ثبوت کا شک نہیں۔ اس لیے کہ وجود کا وجود و عدم سے متصف ہونا محال ہے۔ کیونکہ وجود اگر کسی دوسرے وجود سے متصف ہوگا تو یہاں تین امور فرض کیے جائیں گے۔

(۱) ماہیت جو قابل اور غیر مقبولہ ہوگی۔

(۲) پہلا وجود جو ماہیت کا مقبول اور دوسرے وجود کا قابل ہوگا۔ ۲۶

(۳) دوسرا وجود (پہلے وجود کو جس کا قابل فرض کیا گیا ہے)

ان تینوں مراتب کا اس طرح ثابت ہونا ضروری ہے کہ ان کے درمیان کوئی اور چیز نہ پائی جائے خواہ ان میں تسلسل ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ یہ امور مذکورہ اگر ایک ساتھ نہ پائے جائیں تو ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے موصوف نہ ہوگا۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ وجود اول کا مقبول ماہیت ہونا (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ دوسرے وجود پر موقوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ اور اگر (وجود اول دوسرے وجود پر) موقوف نہ ہو تو دوسرے وجود کی غیر موجودگی میں بھی وجود اول مقبول ماہیت ہو کر باقی رہ سکے گا لہٰذا وجود (اول) کا وجود (ثانی) تو معدوم ہوگا اور ماہیت موجود ہوگی۔ مگر یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وجود اول دوسرے وجود پر موقوف ہو تو وہ محال ہوگا (البتہ) اگر اس کو فرضی طور پر تسلیم کر لیا جائے تو مفید مطلب ہوگا۔ مگر دو وجہ سے وہ محال ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وجود اول اور وجود ثانی دونوں کے دونوں حقیقت میں باہم مشترک ہیں اور ان دونوں میں سے کوئی کسی میں حال (حلول کرنے والا) نہیں اور نہ ایک کو دوسرے پر ترجیح ہے۔ ورنہ (یہ خرابیاں پیدا ہونگی کہ دونوں وجود) ایک دوسرے میں حلول کر جائیں گے اور دونوں ملکر ماہیت میں حلول کر جائیں۔ اور دو مثل جمع ہو جائیں۔ اور ایک ہی چیز دو مرتبہ موجود ہو جائے۔ اور بہت سارے موجود ایک موجود ہو جائیں۔ اور ایک ہی چیز دو محل میں حلول کر جائے اور یہ سب امور محال ہیں۔

دوسری وجہ (اس لیے محال ہے کہ) وہ دونوں (وجود اول اور وجود ثانی) ماہیت میں باہم یکساں نہ ہونگے۔ کیونکہ وجود ثانی وجود اول میں ماہیت کے اندر حلول کر جانے کی صلاحیت بخشتا ہے تو ضروری ہے کہ وجود اول بھی اپنے آپ میں یہ استعداد پیدا کرے کیونکہ وہ تمام چیزیں جن کی نوع ایک ہو وہ احکام میں بھی باہم ایک دوسرے کی مساوی ہوتی ہیں۔

اگر اس کو فرضاً تسلیم بھی کر لیا جائے تو چونکہ وجود کا ماہیت کو عارض ہونا لوازم وجود کے منجملہ ایک لازم ہے اور یہ لازم بھی دوسرے وجود کا معلول ہے لہٰذا وجود اول کا وجود ثانی سے جدا ہونا محال ہوگا۔ مگر وہ وجود ثانی کے ساتھ ناقابل عدم ہے پھر تو اس کا وجود و عدم دونوں ناممکن ہونگے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وجود کو وجود اور عدم دونوں سے موصوف کرنا محال ہے۔

اس صورت میں یہ شک کہ "آیا وجود ثابت ہے" وہ شک نہیں جو اس وجود کے لیے دوسرے وجود کے ثبوت میں ہو۔ بلکہ شک یہ ہوگا کہ آیا

چوتھی فصل

وجود اپنی ماہیت کے لیے ثابت ہے یا نہیں۔ اور یہ اس کا مقتضی ہے کہ وہ
(وجود) اس امر ثابت شدہ (ماہیت) کا مغائر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جو ہم ۲۷
نے اس مطلب کو ثابت کرنے کے لیے شروع میں بیان کی تھی۔

دوسرا شک۔ (یعنی شک کی دوسری قسم کہ وہ چیز فلاں امر کے لیے
ثابت ہے یا نہیں)۔ ماہیتوں میں کہ ان کے (ماہیتوں کے) دوسری چیز کے لیے
ثابت ہونے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم ایک ماہیت کو قائم بالذات
فرض کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ یہ (ثبوت ماہیت کا) احتمال بھی اس کا مانع
نہیں ہوتا۔ اور اگر اس (احتمال) کو فرضاً تسلیم بھی کر لیں تب بھی ہمارا مقصد پورا
ہو جاتا ہے کیونکہ وجود کے واسطے کسی ماہیت کے ثبوت میں شک خود اس
امر کا مقتضی ہے کہ ماہیت وجود کے سوا ہے۔

(وجود کے خارج ماہیت ہونے پر جن پانچ دلائل کا آغاز فصل میں
ذکر کیا گیا ہے ان میں سے)

دوسری دلیل۔ ایک ممکن چیز بحیثیت موجود ہونے کے ناقابل عدم
ہے۔ اور جو عدم نہ قبول کرے وہ وجود و عدم کے امکان سے موصوف نہیں
ہوتا ایسا ہی وہ معدوم ہونے کی حالت میں بھی ناقابل وجود ہوتا ہے۔ پھر
اس صورت میں ذات جبکہ وجود و عدم سے مشروط ہو تو امکان کا اس کو عارض
ہونا محال ہے۔ حالانکہ ذات امکان سے موصوف ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ
ذات کا (ایک خاص) اعتبار ہے جو وجود و عدم دونوں کے سوا ہے اور
یہی اعتبار دونوں حالتوں کا مفروض ہوتا ہے۔ اور امکان اس کو (یعنی ذات
کو) وجود و عدم کی نسبت کے لحاظ سے عارض ہوا کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آئے گا جبکہ ہم یہ
تسلیم کریں کہ ایک موجود چیز کو وجود کی طرف نسبت کرنے سے اس کے لیے
امکان کا تحقق ہوتا ہے۔ حالانکہ ہم یہ نہیں کہہ رہے ہیں بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں
کہ کسی چیز کا امکان اس کے وجود کی حالت میں زمانہ مستقبل کی طرف نسبت
کرنے سے متحقق ہوتا ہے۔ (ہمارا جواب یہ ہے کہ) حادث کا ممکن ہونا ضروری

چوتھی فصل

ہے اور یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ امکان اس (حادث) کے وجود کی حالت میں اس (وجود کی) حالت کی نسبت سے ہو گا۔ یا یہ کہا جائے گا کہ وہ (حادث) اپنے وجود سے پہلے اس کے مستقبل پر نظر کرتے ممکن تھا۔ اگر پہلی صورت ہو تو تم نے تسلیم کر لیا کہ امکان وجود حالی کی نسبت سے پایا گیا۔ اور اس سے ہمارا مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو وہ (حادث) وجود حاصل ہونے سے پہلے امکان کا محکوم علیہ تھا۔ لہذا وہ حادث اس وجود کے سوا ہو گا جو امکان کا محکوم علیہ نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ یہ ہے کہ وجود مفاد (حاصل شدہ) ہے اور ماہیت غیر مفاد ہے۔ لہذا وجود ماہیت کے سوا ہے۔ ماہیت کے مفاد اور غیر مفاد ہونے کی تحقیق حق آگے بیان ہو گی۔

چوتھی دلیل فصل ماہیت جنس کی علت نہیں ہوتی۔ ورنہ وہ اس کی مقسم نہ ہوتی حالانکہ وہ خود حصہ نوع کے وجود کا سبب ہوتی ہے تاکہ وہ ۲۸
خاصے سے تمیز ہو جائے جو طبیعت نوع کا مقوم نہیں ہوتا۔ لہذا وجود غیر ماہیت ہے۔

پانچویں دلیل۔ علت معلول سے وجود میں تو مقدم ہوتی ہے مگر ماہیت میں معلول سے مقدم نہیں ہوتی۔ لہذا وجود غیر ماہیت ہے اور اس سے متعلق تحقیق حق آگے بیان کی جائے گی[1]۔

ایسے دلائل جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وجود ماہیتوں کے درمیان مشترک ہونے پر بھی ماہیتوں کی جنس نہیں ہو سکتا چھ ہیں۔

پہلی (دلیل) اگر وجود جنس ہو تو جو امور اس میں داخل ہیں وہ باہم ایک دوسرے سے بذریعہ فصول مقومہ ممتاز ہوں گے۔ کیونکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے سوا ہوتی ہے۔ اور ما بہ الامتیاز (یعنی فصل مقوم کا) موجود ہونا بھی ضروری ہے ورنہ جو خود موجود نہ ہو وہ ایک

[1] وہ پانچوں دلائل جو وجود کے مشترک نہ ہونے پر مبنی ہیں ختم ہو گئیں اب وہ دلائل بیان ہوں گی جو وجود کے مشترک ہونے پر مبنی ہیں۔ (مترجم)

ایک موجود کو دوسرے موجود سے کیسے متمیز کرے گا۔ پھر تو فصل بھی جنس چوتھی فصل
کی ماہیت میں شریک نوع ہو جائے گی اور (اس کے لیے) ایک دوسری فصل
درکار ہوگی اور اس فصل کے متعلق بھی فصل اول کی طرح گفتگو ہوگی نتیجہ یہ ہوگا کہ ہر فصل ایک
اور فصل کی محتاج ہوگی۔ اور یہ سلسلہ ناتمناہی[لہ] چلا جائے گا (یعنی تسلسل لازم
آئے گا جو محال ہے)

دوسری (دلیل) فصل جنس کی ماہیت سے خارج ہے ورنہ وہ جنس
کی تقسیم یا اس کی علت وجود نہ ہوتی پھر فصل میں اور عوارض میں فرق نہ ہوتا۔ اور
اگر وجود جنس ہوتا تو اس کی انواع کے لیے بھی فصول ہوتے اور وہ فصول وجود
جنس کے اسباب ہونے پر پھر وجود کے لیے بھی ایک اور وجود ہوتا حالانکہ یہ محال ہے۔

تیسری (دلیل) وجود اگر جنس ہو تو واجب و ممکن میں امتیاز بذریعہ فصل
ہوگا اور واجب جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گا۔ لہٰذا وہ اپنے ان دونوں
جزؤں سے متعلق ہو جائے گا اور اگر یہ دونوں جزء نہ ہوں تو واجب بھی موجود
نہ ہوگا پھر واجب بالذات وہ جب بالذات نہ رہے گا اور یہ درست
نہیں (ھذا خُلْفٌ)

چوتھی (دلیل) وجود کے تحت ہیں جو چیزیں ہیں ان پر وجود کا اطلاق
یکساں نہیں ہوتا کیونکہ واجب کا وجود ممکن سے اور ممکنات میں بھی جوہر کا وجود
عرض سے اولیٰ ہے اور ہر وہ (کلی) جو اپنے ماتحت پر یکساں نہیں محمول ہوتی
وہ اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہوتی۔ کیونکہ ماہیت اور اس کے مقومات میں
تفاوت محال ہے۔ (یعنی وجود کلی متواطی نہیں۔ ہے بلکہ کلی مشکک ہے اور کلی
مشکک اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہوتی۔

لہ لامتناہی کے دو معنی ہیں۔ ایک لامتناہی بمعنی لا تَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ۔ یعنی وہ نامتناہی
جو کسی حد پر نہ ٹھیرے جیسے عدد کہ کسی حد پر ختم نہیں ہوتا بلکہ ہر عدد کے اوپر ایک اور عدد نکلتا
چلا جاتا ہے۔ ایسا نامتناہی محال نہیں ہے۔ دوسرے معنی لامتناہی بالفعل ہیں یعنی ایسے
امور موجود ہو جائیں جو بالفعل نامتناہی ہیں۔ یہ نامتناہی محال ہے۔

چوتھی فصل

پانچویں دلیل۔ اگر وجود فی نفسہٖ مستقل بالذات ہے اور وہ عرض پر محمول ہوتا ہے تو (چونکہ) جس کا جزو جوہر ہو وہ بھی جوہر ہی ہے لہٰذا واجب ہوا کہ عرض عرض نہ رہے بلکہ جوہر ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر وجود غیر مستقل بالذات ہے اور وہ جوہر پر بھی محمول ہوتا ہے تو (چونکہ) جس کا تقوم عرض سے ہے وہ بھی عرض ہی ہو گا۔ لہٰذا جوہر جوہر نہ رہے گا۔ بلکہ عرض ہو جائے گا، اور یہ بھی خلاف مفروض ہے۔

۲۹

چھٹی دلیل۔ جب ذات کا تعقل ہو جائے اور اس کے ذاتیات میں سے کسی ذاتی کا جی میں خیال آ جائے تو اس ذاتی کا ذات کے لیے مجہول الثبوت ہونا محال ہے اور یہاں ماہیت کا خیال آ جانے کے بعد بھی ہم اس کے وجود کو بغیر دلیل کے نہیں جان سکتے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ وجود ذات میں داخل نہیں ہے۔

جو لوگ اس بات کے منکر ہیں کہ وجود ماہیت پر زائد ہے وہ تین امور سے استدلال کرتے ہیں۔

اول یہ کہ اگر وجود ماہیت پر زائد ہو تو یہ درست ہو گا کہ ماہیت کا تعقل تو ہو جائے اور اس کا وجود ذہن میں نہ آئے یا ماہیت کا وجود تو معلوم ہو جائے مگر خود ماہیت ذہن میں نہ ہو۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھ پر موقوف ہونا محال ہے مگر (چونکہ) تالی محال ہے لہٰذا مقدم بھی اسی طرح محال ہے۔

دوم یہ کہ وجود اگر زائد ہو تو وہ ثابت ہو گا یا ثابت نہ ہو گا اگر وجود ثابت نہ ہو تو وہ زائد نہ ہوا۔ اور اگر ثابت ہو تو اس کا ثبوت خود اس (وجود) پر زائد ہو گا تو تسلسل ہو جائے گا۔

سوم یہ کہ اگر وجود ذات پر ایک زائد صفت ہو تو ذات اس (وجود) کے قابل ہوں گی۔ اور یہ قبول بھی محض فرض عقلی نہ ہو گا۔ کیونکہ ماہیت کے ساتھ وجود کا اتصاف بذات خود ایک مستقل اور محقق امر ہے۔ مگر ہر اس چیز کے لیے جو کسی صفت کے قابل ہے تعین و تحصل لازمی ہے تاکہ وہ اپنے غیر کو قبول کرے۔ کیونکہ کسی اور چیز کا اس کے لیے ثابت ہونا خود اس کی ذات (یعنی مثبت لہ) کے ثبوت کی فرع ہے۔ اور یہی تحصل وجود ہے۔ لہٰذا ذات کا وجود سے متصف

چوتھی فصل

ہونے کے پہلے موجود ہونا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے۔

ان کی پہلی دلیل کا جواب دو طرح ہو سکتا ہے۔

(۱) وجود کے غیر ماہیت ہونے سے یہ صحیح ہونا لازم نہیں آتا کہ ان میں
سے ایک ذہن میں نہ ہو اور دوسرے کا تعقل ہو جائے۔ (کیونکہ) جسم کا کسی ۳۰
حیز میں حاصل ہونا ایک ایسا امر ہے جو اس کی ذات پر زائد ہے۔ حالانکہ ان میں سے
کسی ایک کا تعقل بغیر دوسرے کے نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح دو مضافوں میں سے کسی ایک کا تعقل بحیثیت مضاف ہونے
کے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ دوسرے مضاف کا تعقل نہ ہو۔

(۲) یہ مغالطہ ہے۔ کیونکہ وجود وہی ماہیت ہے جو خارج میں حاصل ہو
لہٰذا جب ہم کو اس ماہیت کا تعقل ہوتا ہے جو خارج میں حاصل ہے تو اس
تعقل میں وجود بھی شامل ہے پھر اس کے باوجود یہ جواز کیونکر لازم آیا کہ ماہیت
کا تو تعقل ہو جائے اور اس کا وجود ذہن میں نہ ہو۔

ہاں اس کلام کے لزوم کا توہم اس شخص پر ہو سکتا ہے جو وجود کو تحصل
ماہیت کی علت قرار دیتا ہے۔ مگر جو شخص یہ کہتا ہے کہ خود تحصل خارجی ہی وجود
ہے اس پر اس توہم کا لزوم بعید ہے۔

ان کی دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ ثابت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) یہ کہ اس کے معنی سوائے ثابت ہونے کے کچھ اور نہ ہوں۔

(۲) یہ کہ ثابت ہونے کے سوا اور بھی کچھ ہوں پس اگر ثابت ہونے
کے سوا اس کے کچھ اور معنی ہوں گے تو اس صورت میں ثبوت اس (معنی) پر (ایک امر)
زائد ہو گا۔ اور اگر بجز ثبوت کے اس کے کچھ اور معنی نہ ہوں تو ثبوت کا اس
(معنی) پر زائد ہونا ضروری نہیں۔ اگر وہ وجود کے متعلق یہ کہیں کہ اس کا تصور
ممکن ہے اور اس کے خارج میں موجود ہونے یا نہ ہونے کی نسبت شک پیدا ہو تو
وجود کے لیے ایک اور وجود لازم ہو گا تو اس کا مکمل جواب پہلے ہی گزر چکا ہے۔[1]

[1] اسی فصل کے آغاز میں۔

چوتھی فصل

ان کی تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قابل کی حقیقت کا تعین قابلیت کی صحت کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ جس کی تحقیق آئندہ فصل میں بیان کی جائے گی۔

پانچویں فصل

واجب الوجود کا وجود اس پر زاید ہے یا نہیں

واضح ہو کہ وجود واجب الوجود کے متعلق جو مذاہب ہو سکتے ہیں وہ ان تین احتمالات سے زیادہ نہیں۔ کیونکہ اس کا وجود بہ لحاظ معنی وجود ممکنات کے مساوی ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر (وجودِ ممکنات کے) مساوی نہ ہو تو لفظ وجود کا اطلاق ان دونوں (ممکن و واجب) پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔ اور اگر دونوں جگہ (یعنی واجب و ممکن میں لفظ وجود کا) ایک ہی مفہوم ہو تو (دو صورتوں سے) خالی نہیں یا تو وہ مفہوم واجب الوجود کے حق میں کسی دوسری ماہیت کے ساتھ ہوگا یا کسی اور ماہیت کے ساتھ نہ ہوگا۔ بلکہ وہ خود ایک قایم بالذات ۲۱
وجود ہوگا۔ اس تقسیم سے ظاہر ہوا کہ اس باب میں صرف تین ہی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) لفظ وجود کا اطلاق واجب اور ممکن دونوں میں برائے نام مشترک ہے
(۲) وجود کا اطلاق ان دونوں میں برائے نام مشترک ہونے کے باوجود وہ (وجود) واجب کی ماہیت و حقیقت سے جدا ہے۔
(۳) واجب اور ممکن میں وجود اشتراکِ اسمی کے طور پر نہیں کہا جاتا اور

نچویں فصل

بااین ہمہ وہ دوسرے کی ماہیت سے ملا ہوا ہے۔

پہلا احتمال یعنی وجودِ واجب کا وجودِ ممکن کے مخالف ہونا ان دلائل مذکورہ سے باطل ہے جن سے وجود کو موجودات میں مشترک ثابت کیا گیا ہے۔

دوسرا احتمال یعنی وجود واجب اور ممکن دونوں میں بلحاظ معنی مشترک ہونے کے باوجود وہ اس (واجب) کی ماہیت سے الگ ہے۔ جمہور حکماء کا یہی مذہب ہے مگر وہ ہمارے پاس باطل ہے اور جب یہ دونوں احتمالات باطل ہو جائیں تو صرف تیسرا احتمال باقی رہ جاتا ہے (یہ) دوسرا احتمال (بھی) چار وجوہ سے باطل ہے۔

(۱) بحیثیت وجود وجود کا مفہوم کسی دوسری ماہیت سے متصل ہونے یا نہ ہونے کے سوا ہے مگر اس پر بھی وہ مجرد ہونے یا مجرد نہ ہونے سے خالی نہیں لہذا (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وجود اپنے وجود ہونے میں ان دونوں قیدوں میں سے کسی ایک کا مقتضی ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر اگر ان دونوں قیدوں میں سے کسی قید کا مقتضی ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ماہیت سے جدا ہونے کا مقتضی ہوگا یا ماہیت کو عارض ہونے کا مقتضی ہوگا۔ اگر ماہیت سے جدا ہونے کا مقتضی ہو تو ہر وجود کا ماہیت سے غیر متصل ہونا واجب ہوگا۔ لہذا ممکنات کا وجود ان کی ماہیتوں کو عارض نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر وجود عروض ماہیت کا مقتضی ہو تو ہر وجود کا ماہیت کو عارض ہونا واجب ہوگا۔ لہذا واجب الوجود
۳۲ کا وجود بھی ماہیت کو عارض ہوگا حالانکہ ایسا نہ ہونا کہا گیا ہے۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ وجود (بذاتہ) عارض ہونے اور نہ ہونے دونوں کا مقتضی نہیں ہے بلکہ اس کا کبھی عارض ہونا اور کبھی عارض نہ ہونا محض کسی ایسے سبب سے ہوتا ہے جو اس سے خارج اور منفصل ہے۔ لہذا وجود واجب الوجود ماہیت سے کسی سبب ہی کی بنا پر مجرد ہوتا ہے۔ لہذا واجب الوجود بالذات کا وجود واجب الوجود بالذات نہیں ہوا بلکہ کسی خارجی سبب سے ہوا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

یہ مذکورۂ بالا کلام اپنی قوت و استواری میں اس حد تک پہنچ گیا ہے

پانچویں فصل

کہ اس میں کسی شک کی توجیہ کا خیال بھی نہیں ہو سکتا۔ لیکن میں ایک فصل بیان کروں گا جس کو شیخ نے مباحثات میں اور فارابی نے تعلیقات میں ذکر کیا ہے جس پر شاید یہ توہم ہو کہ وہ ہمارے بیان مذکور کے خلاف ہے پھر ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ یہ بات نہیں ہے۔

جو وجود حق تعالیٰ کی ماہیت ہے وہی واجبیت (بھی) ہے اور واجبیت ایسا وجود نہیں (جس کو یہ لازم ہو کہ وہ) محال نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا ہے کہ اس کا وجود واجب ہے اگر واجبیت ایسا وجود ہو (جس کو یہ لازم ہو کہ) وہ محال نہیں ہو سکتا (تو) حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت کبھی یہ خیال (بھی) نہیں ہو سکتا کہ اس وجود سے اس کا تعلق ہے جس کو محال نہ ہو سکنا لازم ہے کیونکہ ہر وہ وجود جس کو یہ (محال نہ ہو سکنا) لازم ہے یا وہ جس کا وجود وجود اور اپنے مقارن (جس کو یہ لازم ہو کہ محال نہ ہو سکے) سے مرکب ہو (یعنی جو وجود اور کسی اور چیز سے مرکب ہو) وہ مرکب الماہیتہ ہو گا۔ لہذا وہ ذات جس کا وجود واجب ہے اس صورت میں اس کی واجبیت ہی اس کی ماہیت بھی ہو گی (یعنی واجب تعالیٰ کی واجبیت ہی اس کی عین ماہیت بھی ہو گی) اگر وجود سے مراد اس (لازم لا یستحیل) سے ہے تو اس میں مشارکت ہی نہیں۔ اور اگر وجود سے مراد وہ وجود ہے جو عدم کا مقابل ہے اور جس میں شرکت واقع ہوتی ہے تو ایسا وجود اس (خدا) کی واجبیت کے لوازم سے ہو گا۔ اور اس کی ماہیت کا وجود بھی واجب ہو گا۔ (یہاں) وجود سے مراد ہی وجود ہے جو اس میں مشترک ہے لہذا یہ وجود بھی بحیثیت وجود (اسی طرح) اس (خدا) کی ماہیت کے لوازم سے ہو گا اور کیوں نہ ہو جب کہ ہم خود یہی کہہ رہے ہیں کہ اس ماہیت کا وجود واجب ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ مثلث کے (تینوں) زاویوں (کے مجموعے) اور دو قائمہ زاویوں کا باہم مساوی ہونا لازم ہے۔ پھر یہ ماہیت بھی انسانیت وغیرہ کی طرح نہیں ہو سکتی کہ یوں کہہ دیا جائے کہ جب تک خود انسانیت کا وجود نہ ہو اس کے لازم کا وجود محال ہے کیونکہ غیر مقوم لوازم (یعنی جو لوازم مقوم نہیں ہوتے) ماہیت کے معلول ہوتے ہیں اور تاوقتیکہ علت نہ پائی جائے معلول بھی نہیں پایا جاتا۔

پانچویں فصل ۴۳

پھر یہ انسانیت کی طرح کیسے ہو سکتی ہے کہ وجود سے پہلے وجود ہو یہاں تک کہ اس معلول کے وجود کی علت ہو جائے جو خود وجود ہے۔

پھر شیخ کا بیان ہے کہ یہ محال صرف انہیں ماہیتوں میں ہو گا جن کے لیے بجز لازم کے نہ تو وجوب ہے اور نہ وجود۔ مگر وہ ماہیت جو خود واجبیت ہے یعنی وہ ماہیت جس کے معنی ہی یہ ہیں کہ وہ بالذات واجب الوجود ہے (یعنی وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج نہیں) اور اس کے نام کے یہی تو معنی ہیں۔ تو اس کے لیے تو وجود مشترک لازم ہے۔ جس کی شناخت قوی کی طرح اس کے لوازم سے ہوتی ہے۔ بلکہ اس کی ہویت کا وجود بھی قوی کی ہویت کی طرح واجب ہے کہ اس سے اس کے افعال واجب ہوتے ہیں۔

کوئی یہ نہیں کہ سکتا کہ آیا حق تعالیٰ کی ماہیت پائی بھی جاتی ہے کہ اس کا لازم پایا جائے اور وہ (ماہیت حق تعالیٰ) اپنے لازم کی علت ہو جائے۔ اور علت وجود ہو کر اپنے وجود سے بھی پہلے پائی جائے کیونکہ اس کو یہ جواب دیا جائیگا کہ اس (خدا) کی ماہیت ایسے وجود سے موجود ہے جو اس کو خارج سے نہیں لاحق ہوا یعنی وہ (ماہیت خدا) انسانیت کی طرح نہیں ہے کہ جس کا وجود اس سے خارج ہے۔ (یعنی انسان کا وجود ذاتی نہیں بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا فیضان ہے) بلکہ وہ (ماہیت خدا) بغیر طلبوں وجود کے خود وجود ہے؛ اور اس میں کوئی چیز اس کی شریک نہیں۔ اور وہی نفس واجبیت (بھی) ہے اور یہ ایک بسیط معنی ہیں اگرچہ تعبیر کرنے والے اس کو مرکب الفاظ میں تعبیر کرتے ہیں۔

اگر اس (یعنی خدا) کا وجود مشترک ہو تو وہ اس کا ایسا لازم ہو گا جس کو یہ کہا جائے کہ وہ (لازم) اس کے لیے واجب ہے۔ یا اس لازم کا وجود بمعنی عام پایا جائے گا۔ پھر وہ لازم اس سے کبھی رفع نہ ہو گا۔ اس لیے کہ اس وجود معین دبرحق کے موجود ہونے کے سبب وہ اس کا (لازم) ہے۔ کیونکہ یہ تو مقرر ہے کہ وہ خدا اپنی اصل اور ماہیت سے موجود ہے بس ایک کمزور سوال ہو گا کہ آیا وہ موجود بھی ہے یا نہیں بس اس کے وجود بمعنی عام کو بھی نظر انداز کر دیا جائے لیکن وہ اس کا لازم ہے (جس کا نظر انداز کرنا درست نہ ہو گا) یا بطور

پانچویں فصل

مناقشہ یہ کہ دیا جائے کہ وہ (مستقلاً) موجود نہیں ہے۔ لیکن اس کا وجود اس چیز کی صفت ہے جس میں وہ (صفت) پائی جائے۔ اب اس کے بعد اس موقع پر میں جو تفصیلی نیز گہری اور نازک بحث کرنا چاہتا ہوں۔ اس کے لیے خدا سے میری دعا ہے کہ وہ مجھ کو اس میں اپنے مقصد تک پہنچنے کی توفیق عطا فرمائے۔

میں تو یہ کہوں گا کہ یہ کلام با وجودِ طوالت کسی کے لیے بھی تشفی بخش نہیں ہے۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ تین سے زیادہ اقسام نہیں ہوتے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ممکنات میں بھی وجود کا ایک خاص مفہوم ہے۔ لہذا وہ واجبیت

۲۴ جس کو اول سبحانہ تعالیٰ کی ماہیت قرار دیا ہے وہ اپنی حقیقت اور مفہوم میں ان ممکنات کے وجود کی مساوی ہوگی یا نہ ہوگی۔

قسم اول کا بیان یہ ہے کہ (تقریر مذکورہ پر)

پہلے تو یہ واجب ہوگا کہ اول دو مرتبہ موجود ہے۔ ایک اس واجبیت کے مرتبے میں دوسرے (اس مرتبے میں) جب کہ وہ اس واجبیت کا لازم ہوا ہے۔

دوسرے یہ کہ بلحاظ عارض ان دونوں (واجبیت و التزام) میں سے کوئی بھی ایک دوسرے سے اولیٰ نہ ہوگا۔

تیسرے یہ کہ جس وجود کو بھی معروض فرض کیا جائے یہی (مذکورہ بالا) اشکال بعینہ اس کے بارے میں بھی ہوگا۔ کیونکہ اگر وجود ماہیت سے الگ ہونے (تجرد) کا مقتضی ہے تو ہر وجود کا یہی (اقتضا) ہوگا۔ اور اگر وجود ماہیت سے الگ نہ ہونے (لا تجرد) کا مقتضی ہو تو بھی ہر وجود کا یہی اقتضا ہوگا۔ اور اگر وجود ان دونوں (تجرد و لا تجرد) قیدوں میں سے کسی ایک کا بھی مقتضی نہ ہو تو وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی بغیر کسی خارجی سبب کے متصف نہ ہوگا اور جس امر کا نام واجبیت رکھا گیا ہے اگر اس کے مفہوم کو وجود کے مفہوم کا مخالف قرار دیا جائے تو پھر واجب الوجود کی ماہیت وجود نہ ہوگی بلکہ کوئی ایسا امر ہوگا جو وجود کا مخالف ہے یا اگر یوں کہا جائے کہ وہ حقیقت جو اس وجود کی مخالف ہے وہ اس کی

پانچویں فصل

موجودیت ہے تو پھر لفظ وجود کا اطلاق اس پر اور اس کے ماسوا پر بطور اشتراک اسمی ہوگا جس کا باطل ہونا ہم ثابت کر چکے ہیں۔

یا یہ کہا جائے کہ وہ وجود جو ممکنات کے ساتھ مفہوماً مشترک ہو اس ماہیت کو لازم ہے تو اس (قول) کے بموجب واجب الوجود کے وجود کو اس کی ماہیت کا مقارن بنا دیا گیا اور یہ ان کے مذہب کو بالکلیہ چھوڑ دینا اور ہمارے ذکر کردہ مذہب کو اختیار کرنا ہے۔

یا یوں کہا جائے کہ یہ حقیقت اس کے وجود کے سوا ہے اور اس کو وجود لازم نہیں تو (اس قول پر) واجب الوجود سے اس کے وجود کی نفی لازم آئے گی اور خدا اس سے بزرگ و برتر اور بہت ہی اعلیٰ و ارفع ہے۔ بلکہ انصاف یہ ہے کہ شیخ نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ اس امر کی تصریح ہے کہ حق سبحانہٗ کا وجود اس کی حقیقت پر زاید ہے جیسا کہ ہم نے اختیار کیا ہے۔

دوسری وجہ اس قول کے فساد میں۔ جو یہ کہتا ہے کہ واجب الوجود کی حقیقت وہی مجرد وجود ہے یہ ہے کہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ خدا کی حقیقت انسان کو معلوم نہیں اور اس پر دلائل قطعیہ بھی قایم کی گئی ہیں۔ لہٰذا اس کی حقیقت ہی اگر اس کا وجود ہو اور وہ اس ماہیت کے سلب کے ساتھ مشروط ہو تو ضرور ہوا کہ اس کی حقیقت بشر کو معلوم ہو جائے۔ کیونکہ وجود اوّلی التصور ہے۔ اور اسی طرح قید سلبی بھی معلوم ہے۔ لہٰذا وہ وجود جو قید سلبی سے مقید ہے معلوم ہے۔ حالانکہ اس کی حقیقت نامعلوم ہے لہٰذا اس کی حقیقت اس وجود کے سوا ہوگی جو قید سلبی سے مقید ہے۔ ۲۵

تیسری وجہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا دوسرے کے لیے (اپنے غیر کا) مبدا ہونا یا تو اپنے اس وجود سے ہوگا جو ماہیت سے الگ ہونے کے ساتھ مشروط ہے (یعنی باری تعالیٰ کا وجود اپنے غیر کا مبدا یا تو بشرط تجرد عن الماہیتہ ہوگا) یا وہ اس شرط (تجرد عن الماہیتہ) سے مشروط نہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو ایک عدمی قید موجود کی علت میں داخل ہو جائے گی۔ کیونکہ تجرد قید عدمی ہے۔ اور یہ (قید عدمی کا موجود کی علت میں داخل ہونا) محال ہے یا اس بارے میں اس قید (ماہیت سے مجرد ہونے) کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ماہیت وجود کا اعتبار ہوگا۔ اور یہ ماہیت (چونکہ) ممکنات میں بھی پائی جاتی ہے لہٰذا یہ

پانچویں فصل

واجب ہوگا کہ ہر ممکن کا وجود باری تعالیٰ کے معلولات کی علت ہو جائے اور یہ (بھی) کہ باری تعالیٰ ان میں سے ہر ممکن کا معلول ہو جائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

چوتھی یہ کہ سب (فلاسفہ) اس پر متفق ہیں کہ وجود خارجی کا سبب (مابہ الکون فی الاعیان) وجود عینی نہیں۔ بلکہ خود وجود خارجی (الکون فی الاعیان) ہی وجود عینی ہے۔ اور جس کا معلوم ہونا اور محکوم ہونا دونوں غیر مستقل ہوں اس میں (کون فی الاعیان) خارج میں موجود ہونا اعراض ہیں اور اس پر ثابت یا غیر ثابت کا حکم نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان امور کا حکم ان کی ماہیتوں پر شامل ہوتا ہے جیسا کہ انھوں (خود فلاسفہ) نے بیان کیا ہے۔ جب وجود کا یہ حال ہے تو واجب الوجود کے حق میں وہ بعینہٖ سبب سے کیسا بے نیاز ہو گیا اور خود بذاتہٖ کیسا مستقل ہو گیا حاصل کلام یہ ہے کہ وہ عرض جو اتنا کم زور ہو کہ تنہا اس کا ادراک بھی نہیں ہو سکتا وہ خود بخود کس طرح ایسی مستقل ذات بن گیا کہ ہر مستقل کا مبدا ہو گیا۔ یہ ایسی بات ہے جس کی خرابی ہر عاقل بخوبی جانتا ہے۔

اس کی ایک تقریر یہ بھی کی گئی ہے کہ شیخ نے الٰہیات شفا کے (تیسرے مقالے)[1] میں جب وحدت کے عرض ہونے کو ثابت کرنے کا ارادہ کیا تو یہ دعویٰ کیا ہے کہ اگر وحدت تنہا (یعنی بغیر کسی موضوع کے) پائی جائے تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ ایسی مجرد ہو گی جو تقسیم نہیں ہو سکتی (کیونکہ) وہاں کوئی طبیعت ہی نہیں جس پر دلیل ہو کہ وہ تقسیم نہیں ہوتی یا یہ کہ وہاں کوئی دوسری طبیعت ہے۔ پہلی قسم محال ہے کیونکہ کم از کم وہاں وجود تو ہے بس یہی وجود تقسیم نہیں ہوتا۔ یہ تو شیخ کا کلام ہے۔ مگر میں تو یہ کہوں گا کہ جس طرح عقل یہ حکم دیتی ہے کہ وحدت کا ادراک اس کو بغیر کسی چیز پر محمول کیے نہیں ہو سکتا اسی طرح عقل کا یہ حکم بھی ہے کہ وجود کا ادراک بھی
۳۶ اس کو بغیر کسی چیز پر محمول کیے نہیں ہو سکتا۔

اگر ان دونوں میں یہ فرق پیدا کیا جائے کہ وحدت ایک عدمی امر ہے

---

[1] تیسرا مقالہ تیسری فصل تحقیق وحدت و کثرت۔ الٰہیات شفا صفحہ ۲۶۹ مطبوعہ ایران

پانچویں فصل

اس لیے اس کا اور اگر اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اس کو کسی ثابت موضوع کی طرف نسبت دی جائے گر وجود تو ایک امر ثبوتی ہے لہذا وہ کسی موضوع کا محتاج نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ شیخ نے اسی مقالے کی کسی فصل میں وحدت کے امر عدمی ہونے کو باطل کیا ہے پھر یہ کلام اس کی طرف سے کیونکر روا ہو سکتا ہے۔

اس قسم کے ابطال میں بس ہم یہی دلائل بیان کرتے ہیں۔ لیکن حکما نے اس بات کو دلائل سے ثابت کیا ہے کہ حق سبحانہ کا وجود کسی اور ماہیت کے ساتھ نہیں۔ ان کا قول ہے کہ اگر وجود اس کی ماہیت کا مقارن (ساتھی) ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس وجود کا تحقق اس ماہیت پر موقوف ہوگا یا موقوف نہ ہوگا۔

اگر موقوف نہ ہو تو وہ وجود اس ماہیت سے بے نیاز ہوگا۔ اور وہ اس (ماہیت) کو عارض بھی نہ ہوگا (بلکہ) وہ ایسا وجود ہوگا جو خود بخود موجود ہے لہذا وہ اس ماہیت کو عارض نہ ہوگا اور یہی تو مطلوب ہے۔

اور اگر اس وجود کا تحقق اس ماہیت پر موقوف ہو تو وہ اس ماہیت کا محتاج ہوگا اور ہر وہ چیز جو دوسرے کی محتاج ہو وہ اپنی ذات سے ممکن ہے پھر اس لحاظ سے وجود (بھی) بحیثیت وجود ہونے کے ممکن ہے۔ اور ہر ممکن کیلئے ایک سبب ہوتا ہے لہذا اس وجود کے لیے بھی کوئی سبب ہوگا اور یہ سبب اگر واجب الوجود کی ماہیت کے سوا ہو تو وہ واجب الوجود کے وجود کی علت ہوگا پھر واجب الوجود (ایسی صورت میں) واجب الوجود نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔

اور اگر اس کا سبب وہی ماہیت ہے تو سبب (چونکہ) بہ لحاظ وجود معلول سے مقدم ہوتا ہے اس لیے لازم ہوا کہ ماہیت اپنے وجود سے اپنے وجود پر مقدم ہو لہذا وہ موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ اور اس (امر) کا اقتضا یہ ہے کہ وہ (ماہیت) دو دفعہ موجود ہو نیز تسلسل بھی لازم آئے گا۔ اور اگر تسلسل کا امکان بھی فرض کریں تب بھی اعتراض رفع نہیں ہوتا کیونکہ ہم پوچھیں گے کہ یہ ماہیت وجود کی مقتضی ہے یا نہیں۔ اور اگر وہ وجود کی مقتضی ہے تو اس ماہیت اور اس وجود کے درمیان کوئی اور وجود نہ ہوگا۔ لہذا وہ ایسی علت ہوگی جو اپنے

معلول سے بلحاظ وجود بغیر مقدم ہے۔ اور یہ محال ہے اور اگر ماہیت کسی وجود کی مقتضی پانچویں فصل
نہیں تو یہ (گویا) اس بات کا حکم ہوگا کہ اس (خدا) کی ماہیت وجود کی مقتضی نہیں ۳۷
بلکہ اس کا وجود کسی دوسری چیز سے آیا ہے اور یہ (امر) اس کو واجبات سے
نکال کر ممکنات میں داخل کردے گا۔ یہ ان کے کلام کی بہترین تقریر ہے۔

اور اس کا جواب دو طرح پر ہے۔

(۱) ممکنات کی ماہیتوں کا یہ معارضہ وجود و عقل کے قابل ہے جیسے یہ حکم کہ اثر کرنے والا اثر سے مقدم اور قابل مقبول سے پہلے ہوتا ہے کیونکہ کوئی چیز جب تک خود مقرر و ثابت نہ ہو اس کا غیر اس کے لیے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا ہم تو یہ کہیں گے کہ تعین ماہیت اپنے ماہیت ہونے میں وجود قبول کرنے کے لیے ناکافی ہوگا یا کافی ہوگا۔ اگر وہ قبول وجود کے لیے ناکافی ہے تو ماہیت کی قابلیت وجود کسی دوسرے وجود پر موقوف ہوگی تاکہ وہ موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے پھر تو وہ سارے محالات جو تم نے بیان کیے ہیں لازم آئیں گے۔ اور جب یہ باطل ہو تو یہی بات قرار پائے گی کہ ممکنات کا وجود ان کی ماہیتوں پر زاید نہیں بلکہ خود وجود ہی ان کی ماہیت ہے پھر لفظ وجود کا اطلاق ماہیت موجودہ پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔

(۲) اور اگر تعین ماہیت اپنے ماہیت ہونے میں قابلیت وجود کیلیے کافی ہو یہاں تک کہ تقدم ماہیت اور ان کی قابلیت وجود کے بارے میں ان کے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جانے کا بھی اعتبار نہ کیا جائے تو پھر یہ کیوں ناجائز ہے کہ ماہیت کا تعین اس کے وجود میں اثر کرنے کے لیے کافی ہے۔ یہاں تک کہ یہ اعتبار بھی نہ کیا جائے کہ ماہیت اپنے موثر ہونے میں وجود سے مقدم ہو کر اپنے موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ حاصل کلام یہ کہ یا تو ہم کہیں کہ ممکنات کے وجود خود ان کی حقیقتیں ہیں یا یہ کہیں کہ وجود ان کی حقیقتوں پر زیادہ ہے۔

اگر پہلی بات سچ ہو تو وجود اشیا میں مشترک نہیں ہوا اور یہ بات جب وجودِ ممکنات میں جائز ہے تو وجودِ باری میں بھی جائز ہے۔ اشکال بالکلیہ رفع

پانچویں فصل

ہو گیا اور اگر ہم وجود ممکنات کو ایک امر مشترک قرار دیں تو ان کا وجود ان کی ماہیتوں پر زیادہ ہو گا۔ اور ان کی ماہیتیں ان وجودوں کے قابل ہوں گی اور لامحالہ ماہیت اس قابلیت کے لیے کافی ہو گی ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور جب وہ اس قابلیت میں کافی ہو گی تو موثریت وجود میں بھی کافی ہو گی یہاں تک کہ ماہیت کے علت وجود ہونے سے ان کا وجود سے پہلے وجود لازم نہ آئے گا۔

دوسری یہ کہ ہم کہیں گے کہ ماہیت کے اجزا قوام ماہیت کی علت ہیں اور یہ تقدم تقدم بالوجود نہیں ورنہ جب ہم ماہیت کو وجود سے مجرد فرض کریں گے تو وہ موصوف بالوجود ہو جائے گی۔

اگر وہ اس کا یہ عذر کریں کہ ماہیت کے اجزا کا ماہیت پر بلحاظ وجود مقدم ہونے کے یہ معنی نہیں کہ بغیر تحقیق وجود کے یہ اعتبار خارج میں نہیں پایا جاتا بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ تقدم صرف اعتبار وجود کے وقت متحقق ہوتا ہے اگرچہ وجود حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ دو چار سے بلحاظ وجود مقدم ہے تو اس سے ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ دونوں موجود ہیں اور ان میں سے ایک کا وجود دوسرے سے پہلے ہے ورنہ ان کے وجود خارجی میں شک کرنا اس تقدم کا شک ہو جائے گا۔ بلکہ اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ دونوں ایسی ماہیتیں ہیں کہ جب وہ پائی جائیں تو یہ تقدم لازم آئے گا اور یہ حکم اس حال میں صحیح ہے کہ ان میں سے ایک موجود نہ ہو اسی طرح ماہیت کے اجزا کا وجود ماہیت سے پہلے ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ جب وہ پائے جائیں تو جزء کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہو گا۔ ان کی طرف سے زیادہ یہی توجیہ ہو سکتی ہے اور یہ پانچ وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ ماہیت امکان کی مقتضی ہے خواہ ہم اس کو وصف عدمی قرار دیں یا وصف وجودی (دونوں صورتوں میں) اس کا اقتضا امکان مشروط بوجود نہیں ہو سکتا۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ امکان وجود سے متاخر ہو جائے حالانکہ یہ محال ہے اس صورت میں ماہیت کا مقتضی امکان اور [illegible] ہو

پانچویں فصل

تقدم بالوجود نہ ہوگا اور یہی تو مقصود ہے۔

دوم یہ کہ جزء ماہیت کا اس طرح ہونا کہ اگر وہ موجود ہو تو اس کا وجود اپنے کل کے وجود سے پہلے ہو۔ یہ وہ حکم ہے جو اس کو وجود سے پہلے حاصل ہوا اور وہ اس جزء کے عوارض میں سے ہے لہذا وہ اس جزء کا معلول ہوگا اور اس وصف کے لیے اس جزء کا اقتضا مشروط بوجود نہ ہوگا۔ اور یہ اس
امر کو واجب کرے گا جو ہم نے کہا۔ ۳۹

سوم یہ کہ ماہیت کی وہ نوع جو ایک شخص میں ہے اس کا تشخص اس کی حقیقت کے لوازم سے ہوگا۔ اور اس حقیقت کا اس شخصیت کے مقتضی ہونا (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو وہ مشروط بوجود ہوگا (اگر ایسا ہو) تو اس کا وجود اس کی شخصیت سے پہلے ہوگا پھر اس کا مطلق وجود خارجی غیر متعین ہوگا اور یہ محال ہے یا تو وہ (یعنی اقتضاء حقیقت اس شخصیت کے لیے) مشروط بوجود نہ ہوگا۔ پھر تو ماہیت اس شخصیت سے بلحاظ وجود مقدم نہ ہوگی

چہارم یہ کہ جب ماہیت متشخص ہوگی تو اس تشخص کا قابل یا تو محض ذات ماہیت (بغیر کسی شرط کے) ہوگی یا وہ مشروط بہ تشخص ہوگی۔ دوسری صورت موجب تسلسل ہے لہذا پہلی صورت ہی درست ہے۔ پھر ماہیت بحیثیت مطلق ماہیت ہونے کے تشخص قبول کرنے کے لیے کافی ہوگی اور جب یہ جائز ہے تو اس کا وجود میں اثر انداز ہونے کے لیے کفایت کرنا بھی جائز ہونا چاہیے۔

پنجم یہ کہ جنس قوام نوع کی علت ہے اور یہ محال ہے کہ یہ علت اس لیے ہو کہ جب وہ دونوں پائے جائیں تو جنس نوع پر بلحاظ وجود سابق ہو۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ پہلے جنس پائی جائے پھر نوع ہو جائے اور اگر ایسا ہو تو فصل جنس سے حصہ نوع کے قوام کا سبب نہ ہوگی اور اس صورت میں فصل جنس سے متمیز نہ ہوگی اور یہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ تقدم ویسا نہیں ہے جیسا کہ انھوں نے کہا ہے کہ جنس اور نوع جب دونوں پائے جاتے ہیں تو جنس کا وجود نوع کے وجود سے پہلے ہوتا ہے۔ اس سے تمھیں معلوم ہو گیا کہ یہ ساری باتیں

پانچویں فصل

اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اقتضا اور تاثیر کے لیے ماہیت مطلقہ کا تعین ہی کافی ہے اور جب یہ جائز ہے تو ان کی حجت ساقط اور ان کا دعویٰ باطل ہے اگر وہ یہ کہیں کہ جب تم ماہیت کے وجود میں اثر انداز ہونے کے لیے وجود ماہیت کا اعتبار نہیں کرتے تو (تمھارے اس قول سے) یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کا معدوم ہونے کی حالت میں بھی وجود میں اثر انداز ہونا جائز ہے حالانکہ یہ محال ہے۔

(جواباً) ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک رکیک مغالطہ ہے۔ کیونکہ ماہیت کا اعتبار اس کے وجود و عدم کے اعتبار سے جدا ہے اور ہم وجود کی نسبت اس حقیقت مطلقہ ہی کی طرف کرتے ہیں مگر نہ اس حیثیت سے کہ وہ معدوم ہے ۴
ہمارے قول پر دو امر دلالت کرتے ہیں۔

اول یہ کہ ان کا دعوے ہے کہ ماہیت جب وجود یا عدم کی شرط سے مشروط ہو تو اس کو امکان عارض نہیں ہوتا۔ بلکہ امکان اس کو اسی وقت عارض ہوتا ہے جب کہ وہ حیثیت مطلقہ میں ہو جس طرح ماہیت امکان کی معروض ہو تو وجود کو درجہ اعتبار سے ساقط کر دینے سے عدم کا اس میں داخل کر دینا لازم نہیں آتا ایسا ہی ہمارے مسئلے میں بھی لازم نہیں آتا۔

دوم یہ کہ ماہیت کسی اور وجود کی شرط کے بغیر قابل وجود ہے پھر ان پر یہ لازم نہیں آتا کہ انھوں نے ماہیت معدومہ کو قابل وجود قرار دیا ہے تاکہ یہ کہا جائے کہ ماہیت خود معدوم ہونے کی حالت میں موصوف بالوجود ہے۔ اسی طرح یہاں ہم ماہیت معدومہ کو وجود میں اثر انداز نہیں قرار دیتے کہ ہم پر یہ لازم آئے کہ ماہیت معدوم ہونے کی حالت میں موثر ہے۔ بلکہ موثر نفس ماہیت ہے۔ اس سے ان کے قول کا فساد ظاہر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہم نے (ان کے مفید مطلب) ایک اور شبہہ تراشا ہے۔ یعنی اگر وجود ماہیت پر زائد ہو گا تو وجود ممکن ہو گا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے اور یہ امکان (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ نفس وجود کے لیے ثابت ہو گا یا ماہیت کے لیے اس کے وجود کی طرف نسبت کے لحاظ سے ہو گا اور پہلی صورت محال ہے کیونکہ ہم بیان

پانچویں فصل

کر چکے ہیں کہ وجود کا اتصاف وجود اور عدم دونوں سے ممتنع ہے لہٰذا اس کو وجود اور عدم کا امکان عارض نہ ہو گا۔ اور دوسری صورت کا اقتضا یہ ہے کہ ماہیت کی نسبت وجود کی طرف بالامکان ہو۔ اس صورت میں ماہیت کی نسبت کا وجود کی طرف بالوجوب ہونا محال ہے۔ اور اگر ماہیت وجود میں اثر انداز ہو تو ماہیت کی نسبت وجود کی طرف نسبت وجوب ہو گی کیونکہ علت کی نسبت معلول کی طرف ہمیشہ بالوجوب ہوا کرتی ہے اور جب یہ باطل ہو گیا تو معلوم ہوا کہ ان کا وجود ماہیت کے تابع نہیں ہے۔

اور ان کی طرف سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر اس (خدا) کا وجود ماہیت کا معلول ہو اور اس (خدا) کی ماہیت اس وجود کی فاعلہ ہو تو بسیط کا قابل و فاعل ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب (دلائل) لوازم ماہیت سے باطل
ہو جاتے ہیں کیونکہ ماہیتیں ان کی مقتضی اور ان سے موصوف ہیں۔ نیز ۴۱
ان کی حجت انھیں کے اصول پر باطل ہو جاتی ہے کیونکہ باری تعالیٰ معلومات کا عالم ہے اور ان کے پاس علم سے مراد معقول کی صورت کا عاقل میں حاصل ہونا ہے پھر تو باری تعالیٰ کا ان معلومات کو ادراک کرنا اس امر کا مقتضی ہو گا کہ ان معلومات کی صورتیں اس کی ذات میں حاصل ہو جائیں لہٰذا اس کی ذات ان صورتوں کی قابل اور ان کی فاعل ہو جائے گی۔ علاوہ ازیں قریب میں ہم برہان سے یہ ثابت کر دیں گے کہ ایک ہی چیز کا قابل و فاعل ہونا ممتنع نہیں ہے۔

چھٹی فصل

وجودِ ذہنی کا ثبوت

اس کے ثبوت کے لیے پہلے ایک مقدمہ درکار ہے اور وہ یہ ہے کہ صفت وجودیہ کے محکوم علیہ کا بذاتہ موجود ہونا ضروری ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کسی چیز کے لیے کوئی صفت ثابت ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موصوف کے لیے صفت حاصل ہو۔ اور ایک چیز کے لیے دوسری چیز کا حصول اس چیز (مثبت لہٗ) کے بذاتہ حاصل ہونے کی فرع ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وجود ایک صفت ثبوتی ہے اور ماہیت کے لیے اس کا حاصل ہونا خود ذات ماہیت کے حصول کا طالب نہیں ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ نیز سلب اس لحاظ سے محکوم علیہ ہے کہ وہ مقابل ایجاب ہے اور سلب کا ثبوت فی نفسہٖ تو نہیں ہوتا خواہ وہ ایجاب کا مقابل ہونے ہی سے موصوف کیوں نہ ہو۔ اور اگر تم یہ کہو کہ سلب کی (بھی) ایک صورت عقلیہ ہوتی ہے اور اس کا ثبوت عقل میں ہوتا ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ (سلب) عقل میں ثابت ہونے کی حیثیت سے تو ثبوت کا مقابل نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی ایک قسم ہوتا ہے۔ لہٰذا سلب کا اس حیثیت سے کہ وہ مقابل ثبوت

ہے ثابت ہونا ضروری ہے۔ نیز کیا تم خود ممتنع پر امتناع کا حکم نہیں لگاتے حالانکہ وہ ثابت نہیں ہوتا۔ نیز کیا تم نے عدم پر اس بات کا حکم نہیں لگایا کہ اس (عدم) کے اوپر حکم صحیح نہیں ہے اور یہ متناقضہ ہے تو پہلے اعتراض کا جواب تو اوپر گزر چکا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ذہن میں پہلے ایک صورت حاضر ہو جاتی ہے اور پھر اس پر وہ یہ حکم لگاتا ہے کہ اس صورت کا خارج میں استناد نہیں ہے حالانکہ خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو اس کے مطابق ہو۔ بس یہی تو سلب کے معنی ہیں پھر دوسری صورت ذہن میں حاضر ہو جاتی ہے اور وہ اس پر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارج میں اس کا مطابق (موجود) ہے پھر ان دونوں صورتوں میں سے ایک پر یہ حکم لگاتا ہے کہ وہ دوسرے کی مقابل ۴۲
ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ دونوں (صورتیں) عقل میں حاصل ہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ ان میں سے ایک کا استناد خارج کی طرف ہوا ہے اور دوسری کا خارج کی طرف نہیں ہوا۔ اور اس تقابل کی محکوم علیہ وہ صورت عقلیہ ہے جو بطریق مذکور موجود ہے اور حکما کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں کہ سلب و ایجاب کا تقابل صرف قول اور ضمیر میں متحقق ہوتا ہے مگر خارج میں نہیں ہوتا۔

تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اپنے ذہن میں پہلے ایک صورت کا تصور کر لیتے ہیں پھر اس پر امتناع کا حکم لگاتے ہیں مگر وہ اس صورت کے ذہن میں موجود ہونے کا امتناع نہیں ہوتا (کیونکہ) یہ تو باطل ہے (یعنی اس کے وجود ذہنی کے ممتنع ہونے کا حکم نہیں لگایا گیا ہے بلکہ) اس کے وجود خارجی کے امتناع کا حکم لگایا گیا ہے اور اس امتناع کا محکوم علیہ وہی حقیقت اپنے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے اس لیے کہ یہ (وجود ذہنی) ممتنع ہی سے خصوصیت نہیں رکھتا بلکہ ہر صورت ذہنی خواہ وہ اس سے ماخوذ ہو جس کا وجود خارج میں ہے یا اس کا وجود خارج میں نہ ہو بلکہ اس کا خارج میں بعینہٖ موجود ہونا محال ہو۔ بس محکوم علیہ اسی صورت کی حقیقت ہوگی جو ذہن میں موجود ہے اور یہ بہت نازک بات ہے جس پر غور و خوض ضروری ہے۔

چوتھے اعتراض کا حل وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہمارے ذہن میں پہلے ایک ماہیت حاضر ہوتی ہے جو عدمِ خارجی کی قید سے مقید ہوتی ہے اور ہم اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ احکام خارجیہ میں سے کسی چیز کا اس پر عارض ہونا درست نہیں ہے بس اس طرح کے سارے شکوک کا یہی جواب ہے۔

اس مقدمے کے ثبوت سے فراغت پاکر اب ہم اصل مقصد یعنی وجود ذہنی کو ثابت کرنا شروع کرتے ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم ماہیت کا تصور کرتے ہیں اور اس پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اپنے غیر سے ممتاز ہے تو اس کے لیے ثبوت کا ہونا ضروری ہے (تاکہ ماہیت پر یہ حکم صحیح ہو) اور ماہیت کے محکوم علیہ ہونے کی صحت کے لیے جس ثبوت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ یا تو وجودِ خارجی ہوگا جو باطل ہے ورنہ جو چیز خارج میں ثابت نہ ہوگی وہ محکوم علیہ نہ ہوگی۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ اگرچہ خارج میں موجود ہے مگر جو حکم اس پر لگایا گیا ہے اس کی صحت اس شعور پر موقوف نہیں کہ وہ خارج میں موجود ہے تو معلوم ہوا کہ جس ثبوت کا اعتبار کیا گیا ہے وہ ثبوت وہ ہے جو عقل میں ہے (خارج میں نہیں)۔ اگر یہ کہا جائے کہ محکوم علیہ اگرچہ خارج میں معدوم ہے مگر اس کے باوجود وہ خارج میں ثابت ہے جیسا کہ ان میں سے بعض کا مذہب ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ وجود سے ہماری مراد صرف ثبوت
۴۳ ہے اور یہ جائز ہے کہ ہم کسی ایسے امر کا تصور کریں جس کا ثبوت خارج میں نہیں ہے (اس کا بیان دو طرح پر ہو سکتا ہے) تحقیقی یہ کہ چونکہ ثبوت لاثبوت کے ساتھ جمع نہیں ہوتا لہذا جب ہم اس کو غیر ثابت تصور کرتے ہیں تو وہ ثابت نہیں۔

الزامی یہ کہ چونکہ ممتنع و محال امور بالاتفاق غیر ثابت ہیں مگر پھر بھی ان کے تصور محکوم علیہ ہوتے ہیں لہذا ان کا مذہب باطل ہو گیا۔ اور اس فصل کی پوری تحقیق آگے کتاب العقل والمعقول میں بیان ہوگی۔

ساتویں فصل

ماہیت دو وجودوں سے خالی نہیں ہوتی

اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ماہیت کے لیے یہ واجب ہے کہ وہ اس امر کا محکوم علیہ ہو کہ وہ اپنے غیر سے ممتاز ہے اور ہر وہ چیز جس پر حکم ثبوتی لگایا جائے اس کا ثبوتی ہونا ضروری ہے صغریٰ بدیہی اور کبریٰ مدلل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مثلاً سواد (سیاہی) وجود میں داخل ہونے سے پہلے سواد تھی یا نہیں اگر وہ (سواد) نہ تھی تو معلوم ہوا کہ سواد اپنے وجود کے وقت ہی سواد ہوئی اور یہ محال ہے کیونکہ سواد (ہر حال میں) سواد ہے خواہ وہ پائی جائے یا نہ پائی جائے۔ اور اگر اپنے موجود ہونے سے پہلے وہ سواد تھی تو وہ (ایسی) ماہیت ہے جو دونوں وجودوں سے عاری ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ سواد دو وجودوں میں سے ایک وجود حاصل ہونے سے پہلے سواد نہیں ہوئی بلکہ مجھ سے صرف یہی ہو سکتا ہے کہ میں اپنے ذہن میں یہ اندازہ کروں کہ وہ وجود سے پہلے کیسی تھی۔ گویا کہ وہ جب ذہن میں ہوتی ہے تو اس وقت اس کو ذہن سے مجرد فرض کیا جاتا ہے نہ کہ جب وہ ذہن سے مجرد ہوتی ہے تو اس وقت سواد ہوتی ہے۔ اور ہر وہ چیز جس پر ذہن تجرد کا حکم کرے ایسی نہیں ہوتی

ساتویں فصل

کہ اس کا تجرد فرض کیا جا سکے کیونکہ ذہن سے تجرد کی قید (بھی) ذہن اسی وقت اس کو لگائے گا جبکہ وہ ذہن میں موجود ہو۔ گویا کہ ذہن نے اس کی طرف التفات کیا (مگر وہ التفات اس حیثیت سے نہیں کہ وہ ذہن میں ہے یا اس کا ذہن میں ہونا حذف کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ وہ اس حذف میں جھوٹا ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ جب تک کوئی چیز ذہن میں نہ ہو اس کی طرف کسی قسم کا اشارہ ممکن ہی نہیں اور جو ایسی ہو تو اس کی ماہیت و حقیقت بھی نہ ہو گی۔

آٹھویں فصل

وجود سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی

بلکہ وجود خود ثبوت ذات ہے اس بارے میں تحقیق یہ ہے کہ وجود سے ۴۴
ہماری مراد صرف کسی چیز کا حصول۔ اس کا تحقق اور اس کا ثبوت ہے۔ بس جو شخص اس کے سوا کوئی اور امر ثابت کرے اور اس کا نام وجود رکھے تو وجود کا اطلاق اس پر اور ہم نے جو بیان کیا ہے اس پر بطور اشتراک اسمی ہوگا۔ حاصل کلام یہ کہ اس نے ذات کے لیے ایسی صفت ثابت کی ہے جو حصول اور تحقق کے سوا ہے۔ لہٰذا اس کا فرض ہے کہ (پہلے اپنی ثابت کردہ چیز کو) قید تصور میں لائے پھر اس کی تصدیق پر حجت قایم کرے۔ اگر وہ یہ کہے کہ وجود سے میری مراد وہ صفت ہے جو کسی چیز کے خارج میں حاصل ہونے کی مقتضی ہو تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ ناجائز ہے کہ کوئی چیز خارج میں اس طرح حاصل ہو کہ اس کی علت ایسی صفت ہو جو خود اسی کے ساتھ قایم ہے۔ جس کے (ناجائز ہونے کے) دو سبب ہیں۔

پہلا اس صفت سے اس کا موصوف ہونا جو اس کے وجود کی علت ہے اس کے فی نفسہ حاصل ہونے سے بھی پہلے ہوگا۔ اور ایسا نہیں ہے کہ نفسِ حصول

نویں فصل

ماہیت کا نام حصولِ وجود ہے کیونکہ یہ تو خود ماہیت کا حصول ہوا نہ کہ کسی اور چیز کا اس کے لیے حاصل ہونا۔ جیسا کہ گزر چکا۔ کیونکہ کسی چیز کا فی نفسہ حاصل ہونا کوئی دوسری چیز اس کو حاصل ہونے سے پہلے ہوتا ہے لہٰذا کسی اور چیز کا اس کو حاصل ہونا اس شئے کے فی نفسہ حصول کی علت ہو تو دور لازم آئے گا۔

دوسرا یہ کہ علتِ حصول کا نفس حصول فی الحقیقت کے مخالف ہونا ضروری ہے۔ ورنہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی علت ہونا اپنے عکس سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اور اس علت کے لیے ایک حصول ضروری ہے۔ لہٰذا علتِ حصول کا حصول کسی اور علت کا محتاج ہو جائے گا۔ اور تسلسل لازم آئے گا۔

پہلے مسئلے پر جو دلائل بیان کی گئی ہیں ان کے منجملہ یہ کہا گیا ہے کہ اگر صرف خارج میں موجود ہونے کا نام وجود نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ وہ ماہیت جو خارج میں موجود ہے اس کو ثبوت زاید کے علم سے پہلے جان لیا جانا صحیح ہو (اگر ایسا ہو) تو امور محسوسہ کے وجود سے متعلق ہمارا علم بدیہی نہ ہوگا بلکہ اس حجت سے حاصل ہوگا۔ یہاں تک کہ اس حجت میں شک کرنے والا اس (محسوس بدیہی) میں بھی شک کرنے والا ہوگا۔ اور چونکہ یہ باطل ہے (لہٰذا) معلوم ہوا کہ خارج میں ہونے ہی کا نام وجود ہے۔ مگر یہ حجت اس شخص کے مقابل میں بے فائدہ ہے جو علت زائدہ کے حصول کو علت قرار نہیں دیتا۔ کیونکہ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ بدیہی جس کا نام وجود ظاہری رکھا گیا ہے۔ وہ نفس وجود خارجی ہے۔ مگر کسی دوسری صفت کا معلول یعنی وجود یا دوسری صفت کا غیر معلول ہونا امر اکتسابی ہے بلکہ وہ
حقیقتہً نفس وجود ہے۔ اور یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اضافتوں کا وجود خارج میں ہوتا ہے ۴۵
جیسا کہ بعد میں دلیل سے بیان ہوگا۔ اور وہ اضافتیں خارج میں موجود ہونے اور اپنے غیر کے قیاس کے لحاظ سے معقول ہیں۔ لہٰذا اگر ان کا وجود مستقل فی نفسہ ہو تو غیر مستقل وجود والی اضافتوں کا موجود ہونا ممتنع ہوگا۔ اور جب تالی باطل ہوئی تو مقدم بھی باطل ہوگیا۔

نویں فصل

۴۵ معدوم ثابت نہیں

بعض ایسے لوگ جو وجود و عدم کی نازک بحثوں کو بخوبی نہیں سمجھ سکتے ان کا ادعا کہ جو موجود نہیں ہے وہ یا تو ممتنع الوجود ہوگا یا ممکن الوجود نہ ہوگا۔ اور اگر وہ ممتنع الوجود ہے تو وہ نفی محض ہے۔ اور اگر وہ ممکن الوجود ہے تو وہ اپنے معدوم ہونے کی حالت میں بھی ذات ہوگا اور ان کا ادعا ہے کہ وہ حالت عدم میں بھی صفات ثابتہ سے موصوف ہوگا۔ حالانکہ وہ صفات نہ موجود ہیں اور نہ معدوم۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ معدومات باہم ایک دوسرے سے متمیز ہیں اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو وہ ثابت ہوگی اور بیان صغریٰ کے تین وجوہ ہیں۔

اول یہ کہ معدوم معلوم ہے اور معلوم اپنے غیر سے متمیز ہوتا ہے کیونکہ جو شخص سواد معدوم کا ادراک کرتا ہے وہ اس کو بیاض معدوم سے تمیز (بھی) کر لیتا ہے۔

دوم یہ کہ فاعل مختار موجودات میں سے جب کسی نوع کی ایجاد کا ارادہ کرتا ہے تو لامحالہ اس کی مراد (یعنی جس کا ارادہ کیا گیا ہے) اپنے غیر سے متمیز ہوگی۔ ورنہ اس کے ماسوا کو چھوڑ کر اس کا مقصود ہونا ممتنع ہوگا۔ حالانکہ اس کی تکوین کے ارادے کا جب اس سے تعلق ہوا ہے تو وہ غیر موجود تھی ورنہ اس کی تکوین کا ارادہ ممتنع

ہوتا۔ کیونکہ جو موجود ہے اس کی تکوین محال ہے۔

سوم یہ کہ قادریت (قادر ہونا۔ فاعل مختار ہونا) کے تعلق سے وجود فعل متاخر ہوتا ہے (یعنی پہلے قادر ہونے کی صفت کا مقدور سے تعلق ہوتا ہے۔ اس کے بعد فعل کا وجود ہوتا ہے) کیونکہ جب تک قادر اور مقدور کے درمیان کوئی نہ کوئی نسبت نہ ہو اس مقدور کا حاصل ہونا بہ نسبت دوسرے مقدورات کے اولی نہ ہوگا۔ اور قادریت کا تعلق اس کے (مقدور کے) امتیاز ذاتی کے بعد ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ اپنے ماسوا سے ممتاز نہ ہو تو اس کا تعلق بھی اس کے ماسوا سے اولی نہ ہوگا۔ لہذا اس کا اپنے ماسوا سے ممتاز ہونا اس کے وجود سے پہلے ہوگا۔

قیاس کا کبریٰ تو صاف ظاہر ہے کیونکہ جو اپنے ماسوا سے متمیز ہو
۴۶ اس کا محض لاشے ہونا ممتنع ہے جس کو ہم تحقیق سے بیان کر چکے ہیں۔

نیز ان کا استدلال ہے کہ سواد (سیاہی) اپنے موجود ہونے سے پہلے اگر سواد نہ تھی بلکہ وہ بحالت وجود سواد ہوئی تو یہ لازم آئے گا کہ سواد کسی علت خارجہ کے سبب سواد ہوئی۔ حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ جو چیز غیر کے سبب سے ہو تو غیر کے ارتفاع سے وہ بھی مرتفع ہو جائے گی۔ لہذا یہ لازم آئے گا کہ اس غیر سے تعلق منقطع ہونے کے بعد سواد بھی سواد نہ رہے اور یہ محال ہے اور اگر وہ (سواد) اپنے وجود سے پہلے سواد تھی تو سواد معدوم سواد ہوگی مگر ہم یہ کہیں گے کہ نفی اثبات کے مقابلے میں ہے لہذا معدوم اگر منفی سے اعم (زیادہ عام) ہو تو لازم آئے گا کہ وہ نفی محض نہ ہو ورنہ عام و خاص کا فرق باقی نہ رہے گا۔ پھر تو وہ (معدوم) ثابت ہوگا۔ اور اگر وہ منفی پر کہا جائے تو ثابت کا منفی پر کہا جانا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے اور اگر وہ منفی کے مساوی یا منفی سے اخص ہو تو یہ مقدمہ مرتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر معدوم منفی ہے اور ہر منفی ثابت نہیں اور اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ہر معدوم ثابت نہیں۔

نیز چونکہ سواد کی ماہیت اگر وجود سے پہلے ثابت تھی تو (دو حال سے

نویں فصل

خالی نہیں) یا[1] تو نوع (نوع سواد) ایک شخص میں ہوگی۔ یا[2] نہ ہوگی اور اگر ایسا ہے (یعنی کلی ایک ہی فرد میں منحصر ہے) تو یہ اتحاد (سواد کلی اور اس کے فرد کا) اگر ایسا ہو کہ ماہیت بحیثیت ماہیت ہونے کے اس (سواد) کی مستحق ہو تو یہ ضروری ہے کہ وجود کے وقت وہ زائل نہ ہو۔ اور اگر ماہیت کسی خارجی سبب کی بنا پر مستحق سواد ہوئی ہے تو اس صورت میں وہ (ماہیت) بحالت عدم مورد صفات اور امور متجددہ کی محل ہو جائے گی اور یہ محال ہے یا[3] یہ کہ نواع (سواد) کے لیے بہت سے اشخاص ہوں گے (یعنی نوع سواد ایک فرد میں منحصر نہ ہوگی بلکہ بہت سے افراد اس کے مصادیق ہوں گے) اور یہ افراد باہم ایک دوسرے سے ممیز ہوں گے (اور ان کا یہ باہمی تمایز بھی) ماہیت اور اس کے لوازم کے سبب نہ ہوگا۔ ہم نے تو اس کلام کو ایک ہی نوع میں فرض کیا ہے۔ پس ضروری ہوا کہ یہ مادے کے سبب سے ہو جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے۔ پھر تو امور معدومہ موادِ وجودی (وجودی مادوں) میں حلول کرکے پائے جائیں گے اور یہ محال ہے۔ ان میں سے ہر یک امر پر براہین قایم ہیں، جن کو ہم نے اوّلی الفساد کے بدیہی ہونے کے موقع پر بیان کیا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ خارج میں حاصل ہونے ہی کا نام وجود ہے اور جس نے اس حصول کو لاحصول (یعنی اس کے نقیض) کے ساتھ جمع ہونے والا بیان کیا ہے وہ عقل سے دور ہے اور اگر وجود سے کوئی دوسرا امر مراد لیا ہے تو یہ اختلاف اس بارے میں ہوگا کہ آیا موجودات ۴۷
کے لیے کوئی اور صفت بھی ہے یا نہیں اور یہ (ایسی بات ہوگی جو) ان ذاتوں کے موجود ہونے میں موجب اختلاف نہیں۔ مگر انھوں نے پہلے جو دلیل پیش کی ہے وہ اس جہل پر مبنی ہے کہ ماہیت کا ایک وجود ذہنوں میں بھی ہوتا ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ جس کی تاکید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ممتنعات اور خیالی صورتیں جیسے زید و عمرو کی صورت اور ایک خاص گھوڑے کی صورت کا ہم تصور کر سکتے ہیں۔ اور ان صورتوں

نویں فصل

کے خارج میں ثابت نہ ہونے پر خود یہ لوگ بھی ہم سے متفق ہیں۔ اسی طرح جب ہم وجود و عدم کا ادراک کرتے ہیں تو وجود و عدم کے لیے عدم میں ثبوتی ذاتیں نہیں ہوتیں اور یہ لاجواب الزامات محض لفاظیوں سے دفع نہیں ہوتے تو معلوم ہوا کہ یہ ماہیتیں جن کا تصور کیا گیا ہے ذہنوں میں موجود ہوتی ہیں۔ اور مدرک کا امتیاز انہیں کی طرف رجوع کرتا ہے اور یہی صورتیں علم و معلوم ہیں اور انھیں سے تمہیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ عقل اور معقول دونوں کبھی ایک ہوتے ہیں اور خبر درحقیقت نفسانی صورتوں کی دی جاتی ہے اور وجود خارجی کی خبر بالعرض ہوتی ہے۔ لہٰذا جس نے یہ خبر دی کہ قیامت قریب میں ہوگی تو اس نے اپنے ذہن میں "قیامت" کے معنی اور "ہوگی" کے معنی کا ارتسام (تصور) کیا پھر "ہوگی" کے جو معنی اس کے ذہن میں تھے ان کا حمل "قیامت" کے ان معنی پر کیا جو اس کے ذہن میں تھے (اور اس کا یہ حمل اس طرح ہے) کہ اس معنی (قیامت) کا دوسرے معنی جس میں زمانہ مستقبل سمجھا جاتا ہے (یعنی ہوگی) سے مگر تیسرے معنی جس میں وجود سمجھا جاتا ہے میں موصوف ہونا صحیح ہے۔ خبر کی تمام اقسام کا یہی حال ہے۔ مگر مقدار اور مراد کی بابت (خیال رہے کہ) یہ سب ذہن میں ہوتا ہے کیونکہ صورت عقلیہ قوت شوقیہ کے حمل کا سبب بن جاتی ہے اور قوت شوقیہ قوت محرکہ کو اس ماہیت کی تکوین خارجی کے لیے ابھارتی ہے۔ دوسری حجت کے متعلق ہمارا جواب آگے ماہیت کے باب میں آئے گا۔

دسویں فصل

معدوم کا اعادہ نہیں ہوتا

(معدوم کا اعادہ نہ ہونے کے متعلق) تین دلائل ہیں۔

ایک یہ کہ جو معدوم ہو گیا اس کی ہویت باقی نہیں رہی جیسا ہم تحقیق سے بیان کر چکے ہیں اور جس کی ہویت نہ ہو اس پر قطعاً کوئی حکم بھی نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس پر عود کی صحت کا حکم بھی (یعنی یہ حکم کہ معدوم واپس آیا ہے) ممتنع ہوگا۔

دوسرے یہ کہ اگر اعادۂ معدوم صحیح ہو تو اس وقت کا اعادہ بھی درست ہوگا جس میں وہ معدوم ابتداءً واقع ہوا تھا تاکہ اسی وقت میں اس کا اعادہ بعینہ بھی درست ہو لہذا اس کے اعادے کا وقت بعینہ اس کی ابتدا کا وقت بھی ہوگا پھر تو مُعاد (عود کردہ) ہونے کی حیثیت سے بھی وہ مبتدا ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تیسری یہ کہ جب معدوم لوٹ جائے اور اس کا مثل بھی اس کے ساتھ حاصل ہو تو وہ دونوں اپنی ذات اور لوازم میں بھی ایک دوسرے کے مساوی ہوں گے اور ان دونوں میں سے کسی ایک پر (بھی) یہ حکم نہیں

نویں فصل

لگایا جا سکے گا یہ بلحاظ اس حکم کے (اس سے) اولی ہے۔ جس میں لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ ذات شے اپنے ماسوا سے متمیز نہ ہو سکے گی۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو صرف یہی حکم ہو سکتا ہے کہ وہ (یعنی معدوم) خود ہی اس کا غیر نہیں کیونکہ وہی پہلے موجود تھا پھر معدوم ہو گیا اور اپنے عدم کے بعد وہی پھر لوٹ آیا مگر اس کا مثل تو ایسا نہیں تو ہمارا جواب یہ ہے کہ یہی تو ہے جس میں اشکال پیدا ہوا ہے کیونکہ ایک پر یہ حکم کہ یہ وہی ہے جو (پہلے) تھا اور دوسرے پر یہ حکم کہ یہ وہ نہیں ہے جو (پہلے) تھا حالانکہ ماہیت اور لوازم میں دونوں ایک دوسرے کے مساوی ہیں (یہ ایسی بات ہے) جو قطعاً محال ہے۔ لہذا جو امر بھی تم بطور فرق پیش کروگے اس کی نسبت یہی سوال ہوگا۔ شیخ نے خوب بات کہی کہ جو شخص بھی اپنے میلان و تعصب کو چھوڑ کر اپنی فطرت سلیمہ کی طرف رجوع کرے تو اس کی عقل صاف گواہی دے گی کہ معدوم کا اعادہ قطعاً ممتنع ہے۔ جس طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ خارجی اسباب کی بنا پر غیر بدیہی پر بدیہی ہونے کا دھوکا ہوتا ہے۔ اسی طرح کبھی خارجی موانع کی وجہ سے بدیہی پر غیر بدیہی ہونے کا دھوکا بھی ہوتا ہے۔ اور توفیق خدا ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا باب

بیان ماہیت

پہلی فصل

ماہیت کا تمیز لواحق سے

واضح ہو کہ ہر چیز کی ایک حقیقت ہوتی ہے جس کے سبب سے اس چیز کی ذات کا تعین ہوتا ہے اور یہ حقیقت اس چیز کے تمام صفات سے عام ازیں کہ وہ صفات لازمہ ہوں یا مفارقہ جداگانہ ہوتی ہے۔ لہذا فرسیت (گھوڑا ہونا) بحیثیت فرسیت کے بذات خود سوائے فرسیت کے اور کچھ نہیں اور وہ اپنی ذات میں نہ تو واحد ہے نہ کثیر اور نہ موجود ہے نہ معدوم لیکن یہ سب فرسیت کے مفہوم میں داخل ہوگا بلکہ وہ بحیثیت فرسیت سوائے فرسیت کے

وہ اس سے موصوف تھی تو وہ وہی (ھوھو) تھی بلکہ موصوفیت بغیر مغائرت کے پوری نہیں ہوتی اُسی طرح فرسیت کے مفہوم میں واحد اور کثیر ہونا داخل نہیں اگرچہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ اس کا متصف ہونا ضروری ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زید کی انسانیت بحیثیت انسانیت عمرو کی انسانیت کے مغائر نہیں ہے۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ واحد بالعدد بھی کہلائے۔ کیونکہ اس سلب سے ہماری مراد صرف انسانیت کا بحیثیت انسانیت ہونا ہی ہے اور اس کا عمرو میں غیر ہونا ایک خارجی چیز ہے۔

۵۰- نیز جب یہ کہا جائے کہ زید کی انسانیت بحیثیت انسانیت ہونے کے آیا وہی ہے جو عمرو کی ہے تو ہمارا قول اس حیثیت سے کہ وہ انسانیت ہے ایک ایسی قید ہے جس سے اس کے زید میں ہونے کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ کیونکہ مطلق انسانیت کا اعتبار صرف اسی وقت ہو گا جب کہ اس کے ماسوا پر نظر نہ ڈالی جائے اور اس کا زید میں ہونا ایک ایسی قید ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے لہذا اس کی طرف التفات ضروری نہیں۔ اگر کہا جائے کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے کسی ذات (شخص) میں موجود ہے تو اس کے لیے خاص ہو گا یا غیر خاص ہو گا۔ اگر اس کے ساتھ خاص ہو تو فرس فرس ہونے کی حیثیت سے وہ نہ ہو گا جو اس ذات میں موجود ہے بلکہ کوئی سا (غیر معین) فرس ہو گا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ غیر خاص ہے تو واحد بالعدد چیز کثرت میں موجود ہو جائے گی اور یہ محال ہے پھر اس صورت میں فرس کے وجود کا ذاتوں میں موجود ہونا ممتنع ہو گا۔ لیکن وہ موجود ہے لہذا وہ مفارق ہے (یعنی صفت مفارقہ ہے لازمہ نہیں)

اس کا جواب دو طرح پر ہے۔

اول یہ کہ جو گھوڑا مجسم پایا جائے تو وہ کوئی سا (یعنی غیر معین) فرس ہو گا۔ لیکن جب کوئی غیر معین موجود ہو تو فرس بھی موجود ہے کیونکہ فرس معین غیر فرس اور ایک زائد چیز (یعنی معین) ہے کہ فرس اس کا جز ہے۔ جب فرس غیر معین موجود ہو گا تو وہ فرس بھی موجود ہو گا جو فرس غیر معین کا جز ہے لہذا فرس کا بذاتہ اعتبار

اور کچھ نہیں۔ اور واحدیت ایک حقیقت ہے جو فرسیت میں ضم کی گئی ہے لہٰذا فرسیت اس کے ساتھ واحد بھی ہوگی اور اس لحاظ سے کہ وہ بہت سے امور کی مطابقت کرتی ہے تم کو وہ عام معلوم ہوگی۔ حالانکہ فرسیت اپنی ذات سے سوائے فرسیت کے اور کچھ نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ فرس کا مفہوم وہ نہیں جو واحد کا مفہوم ہے ورنہ اس کا ایک ہی ہونا ممتنع ہوتا۔ اور نہ کثرت کا مفہوم (وہ ہے جو فرس کا مفہوم ہے) ورنہ واحد پر اس کا حمل ممتنع ہوتا۔ جس طرح وہ (فرسیت) نفس وحدت و کثرت نہیں (اسی طرح) ان دونوں (وحدت و کثرت) یا ان دونوں میں سے وہ کسی ایک کی متضمن بھی نہیں۔ ورنہ وہی محال ہونا لوٹ آئے گا۔ لہٰذا وہ دونوں (وحدت و کثرت) ایسے قیود ہیں جو فرسیت سے خارج ہیں۔ اور معروض عارض سے جدا ہے۔ لہٰذا فرسیت بحیثیت فرسیت (یعنی مطلق فرسیت) ان دونوں سے الگ چیز ہے۔ اگر ہم سے فرسیت کی نسبت نقیض طرفین کا سوال ہو جیسے فرسیت الف ہے یا الف نہیں ہے تو اس کا جواب بجز سلب کے کچھ نہ ہوگا۔ لیکن سلب بعد ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ قبل ہونے کی حیثیت سے۔ یعنی ہم یہ نہیں کہیں گے کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے ایسا نہیں ہے بلکہ ہم کہیں گے کہ نہیں ہے فرس بحیثیت فرس ہونے کے ایسا اور اگر اس کی نسبت ہم سے دو ایسے موجبوں کا سوال ہو جن سے ماہیت خالی نہیں ہوتی جیسے یوں کہا جائے کہ آیا فرس واحد ہے یا کثیر تو ان دونوں سوالوں کا جواب دینا ہم پر قطعاً لازم نہیں اور اس طریقے سے وہ فرق بھی ظاہر ہو جاتا ہے جو ان دونوں (سوالوں) کے درمیان ہے یعنی (کسی) ایک مسئلے میں نقیض طرفین کے ذریعے سوال ہو اور (دوسرا) دو ایسے موجبوں کے ذریعے سوال ہو جو بالقوہ نقیض ہیں اس طرح کہ جن میں کا ایک دوسرے کے نقیض کا لازم مساوی ہے۔ کیونکہ جو موجب سالب کا لازم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ جب کوئی چیز اس موجب سے موصوف نہ تھی تو اس موجب سے موصوف تھی جو سلب اول کے لیے لازم ہے لیکن ایسا نہیں کہ جب

پہلی فصل جائز ہے اگرچہ وہ اپنے غیر کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس کی ذات اس کے غیر کے ساتھ بھی اسی کی ذات ہے اور وہ بذات خود ذات ہے۔ اور اس کا اپنے غیر کے ساتھ ہونا اس کو عارض ہے اور یہ اعتبار فرس مجسم اور کلی عقلی پر بلحاظ وجود اس طرح مقدم ہے جیسا کہ بسیط مرکب پر اور جزو کل پر مقدم ہوتا ہے اور وہ (فرس) اس اعتبار سے نہ جنس ہے نہ نوع ہے۔ نہ واحد ہے نہ کثیر ہے بلکہ صرف فرس ہے مگر اس کے لیے یہ ضرور لازم ہے کہ وہ واحد ہو یا کثیر ہو۔ لیکن یہ فرس کا لازم خارجی ہے اور وہ اس جہت سے غیر معین فرس نہیں ہے۔ اگرچہ غیر معین فرس ہونا اس کو لازم ہے۔

دوم یہ کہ ان کا یہ قول کہ فرس جو اجسام میں موجود ہے یا تو خاص ہو گا یا عام باطل ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرس بحیثیت فرس ہونے کے نہ خاص ہے نہ عام یعنی یہ دونوں اس میں داخل نہیں ہیں۔ اگر "حیوان
۵۱ لا بشرط شی خارج میں موجود ہے" کہا جائے تو درست ہے لیکن "حیوان بشرط لا شی خارج میں موجود ہے" کہا جائے تو نادرست ہے۔ کیونکہ حیوان اس شرط (لا شی) سے مجرد ہو جائے گا اور مجرد ان امور میں سے ہے جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ لہذا اس حیوان کا وجود جو تجرد کی شرط سے مشروط ہے ذہنی ہو گا۔ اور خارجی عوارض اس کو عارض ہونے کی شرط لگا دی جائے تو اس کا وجود خارجی ہو گا۔ اور یہ دونوں اعتبار حقیقت اور ماہیت پر زائد ہیں۔ اور تجرد اور لحوق (یعنی لاحق ہونا) دونوں سے قطع نظر کر کے اس کی (حیوان کی) ذات لی گئی ہے جو دونوں اعتبار (یعنی لا بشرط شی و بشرط لا شی) پر ایسی ہی مقدم ہے جیسے بسیط مرکب پر ہوتا ہے اور جس (یعنی ذات) کو امر الٰہی کہتے ہیں وہی حقیقت و ماہیت ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں اعتباروں میں یعنی کسی چیز کے بشرط لا شی میں لیے جانے میں یا لا بشرط شی میں لیے جانے میں جو فرق ہے وہ صرف لوازم ماہیت ہی کے اعتبار میں ظاہر ہوتا ہے۔ نفس ماہیت یا اس کے اجزا کے اعتبار میں یہ فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر تم کسی قید کو حقیقت میں

پہلی فصل

داخل کردیا حقیقت سے کسی قید کو خارج کرو تو وہ حقیقت بدل جائے گی اور دوسری حقیقت ہو جائے گی۔ لہٰذا جو چیز حقیقت اور اس کے مقومات پر دلالت کرتی ہے وہ ہمیشہ بشرط لاشئ میں دلالت کرے گی، مگر لوازم حقیقت پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ التزامی دلالت کرتی ہے وہاں کبھی بشرط لاشئ میں دلالت کرتی ہے اور کبھی لا بشرط شئ میں دلالت کرتی ہے اور اس جگہ ان دونوں اعتباروں کا حکم مختلف ہوتا ہے۔

دوسری فصل

ماہیتوں کی تقسیم

واضح ہو کہ ماہیت کبھی مرکب ہوتی ہے کبھی بسیط، مرکب وہ ہے جس کی حقیقت چند امور کے جمع ہونے سے پوری ہو جاتی ہے اور جو ایسی نہ ہو وہ بسیط ہے۔ اور حقیقت بسیط کا اعتراف ضروری ہے ورنہ ہر حقیقت ایسے اجزا سے مرکب ہوگی جو بالفعل غیر متناہی ہیں۔ اور اس کے ساتھ بسیط ہونا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ ہر کثرت میں خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی واحد ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ واحد اگر مرکب ہوگا تو واحد نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کثرت میں واحد موجود نہ ہوگا۔ اور
اگر مرکب نہ ہو تو بسیط ہوگا اور اس کی مثال ذات باری اور اسی طرح اجناس عالیہ ۵۲
کی ماہیتیں اور فصول بسیط کے طبائع ہیں جن کی تفصیل آگے آئے گی۔

تیسری فصل

بسائط موضوع ہیں یا نہیں ٥٤

یہ مشہور ہے کہ بسائط غیر مجعول ہیں کیونکہ سواد (سیاہی) کی سوادیت (سیاہ ہونا) اگر غیر سے متعلق ہوگی تو اس غیر کا عدم فرض کرنے سے سواد بھی معدوم ہو جائے گا اور یہ محال ہے اس میں ایک اشکال ہے۔ کیونکہ جس طرح سواد کی حقیقت ہے اسی طرح وجود کی بھی حقیقت ہے۔ لہذا اگر سواد کا اپنے سواد ہونے میں مجعول ہونا ممتنع ہوگا تو وجود کا اپنے وجود ہونے میں مجعول ہونا بھی ممتنع ہوگا۔ پھر تو حقیقت سواد مجعول ہوگی اور نہ اس کا وجود مجعول ہوگا۔ لہذا سواد موجود مجعول نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے

اگر یہ کہا جائے کہ مجعول سے مراد وجود کو سواد میں ضم کرنا ہے تو یہ ایک رکیک مغالطہ ہے کیونکہ اس ضم کی بھی ایک حقیقت ہے اور وہ غیر مجعول ہے۔

حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو مجعول فرض کی جائے اس کی ایک حقیقت ہوتی ہے۔ اور وہ حقیقت یا تو (خود) بسیط ہوگی یا بسائط سے مرکب ہوگی۔ اگر یہ معلوم ہو کہ بعض بسائط مجعول ہیں تو باقی اور بسائط کو بھی مجعول سمجھنا چاہیئے اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر کوئی بھی مجعول نہیں اصل بات یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ماہیتیں غیر مجعول ہیں تو اس کے معنی وہی ہیں (جو اس قول کے ہیں)

کہ انسان نہ تو واحد ہے نہ کثیر اور یہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ واحد ہونا اور کثیر ہونا انسان کے مفہوم میں داخل نہیں ہیں (اس کے یہ معنی) نہیں کہ انسان دونوں (یعنی واحد اور کثیر ہونے) سے عاری ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہمارے اس قول سے کہ ماہیت مجعول نہیں یہی مراد ہے کہ مجعولیت انسانیت کے مفہوم میں داخل نہیں کیونکہ جب کبھی تم مطلق انسانیت پر نظر ڈالو تو سوا انسانیت کے اور کچھ نہ ہوگا اور اگر تم اس کی مجعولیت پر نظر کرو تو انسانیت کے مفہوم پر تم نے ایک اور چیز بڑھادی اور یہ (مفہوم زائد) ماہیت مطلقہ (ماہیت من حیث ہی ہی) نہیں۔

ان کا یہ قول مغالطہ ہے کہ غیر کا عدم فرض کرنے سے سواد کا سواد نہ ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب غیر نہ پایا جائے تو ہم یہ نہیں کہیں گے کہ
۵۳ سواد موجود ہے۔ اور با ایں ہمہ وہ غیر سواد بھی ہے بلکہ ہم یہ کہیں گے کہ سواد ہرگز نہ پائی جائے گی اور یہ ایسی بات ہے جس سے محال نہیں لازم آتا۔ وہ دوسرے طور پر بھی استدلال کر سکتے ہیں کہ امکان ہی سبب کا محتاج ہے اور امکان ایک حالت اضافی ہے۔ اور اضافی حالات جب تک دوسرے امور کی نسبت ان کی طرف نہ ہو وہ بسائط کو تنہا عارض نہیں ہوتے۔ لہذا جو (خود) سبب کا محتاج ہو وہ بسائط کو عارض نہ ہوگا۔ پھر تو بسائط بھی سبب کے محتاج نہ ہوں گے لہذا وہ ہرگز مجعول نہ ہونگے۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ہم امکان کا حکم لگاتے ہیں تو کسی محکوم علیہ اور محکوم بہ کا ہونا ضروری ہے اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز ان دونوں کا مرجع ہو۔ کیونکہ کوئی چیز خود اپنی طرف منسوب نہیں ہو سکتی۔ اور اگر اس کو ممکن بھی فرض کرلیں تب بھی یہ انتساب ممکن الزوال نہ ہوگا۔ لہذا اس سے ہم نے معلوم کیا کہ ماہیات بسیط کو امکان قطعاً عارض نہیں ہوتا لہذا ماہیتوں کا محتاج اسباب ہونا محال ہے۔ اس پر (زیادہ سے زیادہ) یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ وجود فی نفسہ سبب سے بے نیاز ہو جائے۔ اگر وہ اسی کا التزام کریں اور ان کا یہ ادعا ہو کہ ماہیت کا وجود سے موصوف ہونا محتاج سبب ہے

توہم یہ کہیں گے کہ اگر یہ موصوفیت خود وجود ہو تو الزام لوٹ آیا۔ اور اگر وہ وجود کے سوا ہو تو لا محالہ ایک امر وجودی ہو گا تو یہ لازم آیا کہ اس کی حقیقت کا وجود سے موصوف ہونا ایک دوسرا وصف ہے جو اس پر زائد ہے اور تسلسل لازم آیا۔ نیز اگر وہ بسیط ہے تو ضروری ہے کہ وہ مجہول نہ ہو اور اگر وہ مرکب ہے تو اس کے بسائط اور اس کی ہیئت ترکیب میں ایسا ہی کلام ہو گا جیسا ماہیت وجود اور ان دونوں کے ایک دوسرے سے انتساب کے بارے میں ہوا ہے۔

چوتھی فصل

ماہیت مرکبہ اور اس کے اجزا کا فرق

ہر حقیقت جو مرکب ہوگی وہ لامحالہ ان امور سے تکمیل پائے گی جن سے وہ مرکب ہے لہذا ان امور کی اکائیاں (مفردات) اس حقیقت کے قوام کی علت ہوں گی۔ آگے تم کو معلوم ہوگا کہ عدمِ علت علت عدم ہے۔ جب حقیقت مرکبہ اپنے وجود خارجی میں ان امور کی معلول ہوگی جن سے وہ مرکب ہے تو وہ اپنے بطلان میں بھی ان امور کے بطلان کی معلول ہوگی۔ لیکن ان
۵۲ دونوں طرفوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ اس (حقیقت مرکبہ) کے عدم کے لیے ان امور میں سے کسی ایک امر کا عدم بھی کافی ہوگا۔ خواہ وہ کوئی سا امر ہو۔ مگر اس کے تحقق کے لیے ایک امر کافی نہیں ہوگا بلکہ سب کی ضرورت ہوگی لہذا حقیقت مرکبہ کے اجزا اس کے وجود خارجی اور اس کے زوال دونوں طرفوں میں اس سے مقدم ہوں گے اور چونکہ صورت عقلیہ کے لیے امر خارجی کی مطابقت ضروری ہے لہذا جب اجزا بذاتہ اور ان کے حقائق اس حقیقت پر مقدم ہوں گے تو ان کا ادراک بھی اس حقیقت کے ادراک پر مقدم ہوگا۔ پھر تو ماہیت مرکبہ کے اجزا کا علم بھی ماہیت مرکبہ کے علم پر مقدم ہوگا۔ اور

نیز جس طرح اس کے تقدم کا تصور ضروری ہے اس کے تصور کا تقدم بھی ضروری ہے کیونکہ یہ حقیقت بجز ان امور کے مجموعے کے اور کچھ نہیں۔ اور مجموعے کا حصول افراد کے حصول کے بعد ہوتا ہے اور حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں حاصل ہوتا جب تک کہ وہ ذہن میں حاصل نہ ہو۔ لہٰذا مجموعے کے ذہن میں حاصل ہونے سے پہلے (اس کے) اجزا حاصل ہوں گے تو یہ لازم آئے گا کہ ان اجزا کا علم اس مجموعے کے علم پر سابق ہو تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ حقیقت مرکبہ میں ان امور کا جمع ہونا ضروری ہے۔ یعنی اس کا خارج میں اپنے اجزا سے بلحاظ وجود و عدم متاخر ہونا اور ذہن میں بھی اس کا اپنے اجزا سے بلحاظ وجودِ عدم متاخر ہونا (ضروری ہے یہ) اس صورت میں ہے جب کہ تم حقیقت مطلقہ (من حیث ھی ھی) کا ادراک کرو۔ لیکن جب تم حقیقت کا ادراک اس کے لوازم کے لحاظ سے کرو تو اس کے اجزا کا اس کے ساتھ تعقل بھی ضروری نہیں ہے حقیقت کے تعقل پر ان کے اجزا کا تعقل سابق ہونا تو درکنار۔ کیونکہ جب تم نفس کا تعقل اس حیثیت سے کرو کہ وہ ایک چیز ہے جو محرک نہیں ہے تو تمھیں اس شے کی حقیقت کا تعقل نہیں ہوا۔ لہٰذا اس کے ذاتیات کا تم کو معلوم ہونا ضروری نہیں۔ ان (ذاتیات) کے علم کا اس (حقیقت) کے علم پر مقدم ہونا تو درکنار۔ جب تم جسم کا ادراک اس طرح کرو کہ جسم وہ ہے جس میں تین بُعد فرض کیے جا سکتے ہیں تو تمھیں اس شے کی حقیقت کا ادراک نہیں ہوا۔ اس لیے اس کے بعض ذاتیات یعنی مادے کا جہل صحیح ہو گا۔ پس یہی نکتہ یہاں بھی ملحوظ رہے۔ جب تمھیں یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ حقیقت کے اجزا چونکہ حقیقت پر ذہن میں مقدم ہوتے ہیں پس ان کے لیے ایک لازم ضروری ہے اور اس لحاظ سے کہ وہ خارج میں بھی حقیقت پر مقدم ہوتے ہیں اس لیے ان کو ایک دوسرا لازم بھی ضروری ہے۔

پہلا (لازم) ان کا ماہیت کے لیے بیّن الثبوت ہونا ہے کیونکہ کسی چیز کا بیّن وہی ہوتا ہے جس سے وہ چیز ذہن میں جدا نہ ہو سکے۔ اور جس سے

چوتھی فصل کوئی چیز جدا نہ ہو اور اس کے علاوہ وہ اس سے مقدم بھی ہو تو وہ خص ہے جس سے کوئی شے جدا نہیں ہو سکتی۔ اور جو خاص سے موصوف ہوتا ہے وہ لامحالہ عام سے بھی موصوف ہو گا۔ لہٰذا وہ جس کے علم کا تقدم ضروری ہے بین الثبوت کیونکر نہ ہو گا۔

دوسرا (لازم) کسی دوسرے سبب کی طرف اس کے احتیاج کا کا نہ ہونا ہے یہ اس لیے کہ تحقق ماہیت چونکہ ان مفردات سے متاخر ہے لہٰذا جب ماہیت متحقق ہو گی تو پہلے یہ مفردات بھی مقدم ہوں گے اور ہر وہ چیز جو متحقق ہو تو یہ محال ہے کہ اس کے تحقق کے بعد اس کی احتیاج کسی محقق جدید کی طرف ہو۔

حاصل کلام جز حقیقت چونکہ حقیقت پر خارج اور ذہن دونوں میں سابق عقلی ہے تو اس کے تحقق کے وقت وہ بھی ضرور حاصل ہو گا اور جو حاصل ہو وہ کسی نئے محصل سے بے نیاز ہے اور اس کے بین الثبوت ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنے حصول ذہنی میں محصل جدید سے بے نیاز ہے اور اس کے سبب سے بے نیاز ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس کو حصول خارجی میں کسی محصل جدید کی ضرورت نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ خاصہ جو جز ماہیت کے مساوی ہے بذات خود ماہیت پر دونوں وجودوں اور عدموں (یعنی ذہنی و خارجی) میں مقدم ہے۔ پھر یہ خاصہ ایک دوسرے خاصے یعنی سبب جدید سے بے نیازی کا مقتضی ہے اگر اس کا اعتبار وجود ذہنی میں کیا جائے تو وہ بین ہے اور اگر اس کا اعتبار وجود خارجی میں کیا جائے تو سبب سے بے نیاز ہے لیکن یہ خاصہ پہلے خاصے سے عام ہے کیونکہ پہلا خاصہ حصول بصفت تقدم ہے۔ اور دوسرا مطلق حصول ہے۔ اور مطلق حصول حصولِ متقدم سے اعم ہے کیونکہ معلولِ ماہیت اس کے ساتھ حاصل اور اس پر غیر مقدم ہے کیونکہ دوسرا خاصہ پہلے خاصے سے اعم ہے اس واسطے کہا گیا ہے کہ کسی وصف کے کسی شے کے لیے بین الثبوت ہونے یا اس (وصف) کے سبب سے بے نیاز ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کا لازم ہو۔

پانچویں فصل

ماہیت مرکبہ اور اس کے بسائط کی کیفیت اجتماع

واضح ہو کہ (ماہیت مرکبہ کے اجزا) ایک دوسرے سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ورنہ ان کے اجتماع سے واحد حقیقی نہیں بنے گا۔ کیونکہ انسان کے بازو اگر کوئی پتھر رکھا ہو تو ان دونوں کے اتحاد سے کوئی حقیقت نہیں حاصل ہوگی کیونکہ ان میں سے ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا (یہ واقعہ) نہیں ہے کہ معجون اجزا کے مجموعے سے بنتی ہے مگر اس کا ہر جز دوسرے کا محتاج نہیں تو ہم کہیں گے کہ (دراصل) ایسا نہیں ہے بلکہ ان اجزا کا مجموعہ ذات کے لیے بمنزلہ ایک جز ہے اور وہ جز مادی ہے۔

دوسرا جز صورت معجونیہ ہے اور معجون سے جو آثار صادر ہوتے ہیں ان کا مبدا یہی (صورت معجونیہ) ہے اور وہ اپنے جز اول (یعنی مادہ) کی محتاج ہے اور ان میں سے ہر ایک جز کو دوسرے کا محتاج نہیں کہہ سکتے کیونکہ دور محال ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو تاکہ ان کے اجتماع سے ایک متحدہ حقیقت حاصل ہو۔ مگر یہ احتیاج بطریق دور نہ ہو۔ (بلکہ باختلاف جہات ہو)

[پانچ]ویں فصل

اگر یہ کہا جائے کہ ترکیب کے لیے کیا یہ کافی ہے کہ ان اجزا میں ایک جز کی احتیاج ایسی چیز کی طرف ہو کہ دوسرا جز بھی اس کا محتاج ہے اگرچہ ان میں سے کسی جز کو دوسرے جز کی احتیاج نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ نہیں۔ کیونکہ (کوئی جز) اس کا محتاج ہو جس کا دوسرا جز محتاج ہے تو اس صورت میں اس جز سے اور دوسرا جز جس کا محتاج ہے اس سے مل کر حقیقت تو پوری ہو جائے گی (مگر وحدت طبعی حاصل نہ ہوگی) جیسے حیوان کہ وہ ضاحک (ہنسنے والا) کا مقوم نہیں ہے۔ اگرچہ وہ بھی اسی کا محتاج ہے جس کا ضاحک محتاج ہے یعنی ناطق کا بلکہ مقوم خود ناطق ہے لہذا حقیقت مرکبہ کی وحدت طبعی اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک اس کے بعض اجزا البعض کے محتاج نہ ہوں۔

چھٹی فصل

ترکیب ذہنی و خارجی کا فرق

واضح ہو کہ اجزا حقیقت کبھی خارج میں متمیز ہوتے ہیں اور کبھی متمیز نہیں ۵۶
ہوتے۔ پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ انسان نفس اور بدن سے مرکب
ہے اور یہ دونوں موجود اور ان میں کا ہر ایک دوسرے سے خارج میں متمیز
ہے۔ دوسری صورت کی مثال سواد (سیاہی) ہے جو لونیت (رنگ ہونے
میں) بیاض (سفیدی) کی مشارک اور قابض البصر ہونے میں بیاض کی مخالف ۵۷
ہے۔ اور جہت اشتراک کا جہت امتیاز سے جدا ہونا ایک بدیہی امر ہے
لہذا سواد اپنی ذات میں (دو چیزوں سے) مرکب ہے۔

جہت اشتراک یعنی لونیت ہے۔ اور جہت امتیاز یعنی قابضیت
سے مگر یہ ترکیب خارج میں حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کی دلیل قطعی یہ ہے کہ اگر لونیت خارج میں قابضیت بصر سے
متمیز ہوگی تو مجرد لونیت اور مجرد قابضیت یا تو محسوس ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر محسوس نہ ہو تو جب
دونوں (یعنی لونیت و قابضیت) جمع ہو جائیں تو اس وقت ایک ایسی ہیئت
پیدا ہو جائے گی جو محسوس ہے یا (ایسی ہیئت پیدا) نہ ہوگی۔ اگر ایسی ہیئت

نہ پیدا ہو تو سواد محسوس نہ ہوگی اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر ہیئت محسوسہ
پیدا ہو جائے تو یہ ہیئت محسوسہ اجتماع لونیت و قابضیت کی معلول ہوگی حالانکہ
وہ ان دونوں سے خارج اور ان سے الگ چیز ہے۔ سواد سے ہماری مراد
یہی ہیئت محسوسہ ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ لونیت اور قابضیت اس ہیئت
محسوسہ سے خارج ہے اس صورت میں قوام ماہیت کے اجزا ماہیت سے
خارج ہوں گے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

اور اگر یہ دونوں جز یا ان میں سے ایک جز محسوس ہو تو (دو حال سے)
خالی نہیں یا تو یہ محسوس سواد کا مثل ہوگا یا اس کا مخالف ہوگا اگر وہ (محسوس
اس (سواد) کا مثل ہو تو اس (سواد) کا تقوم اس (مثل) سے محال ہے۔ اور یہ
محسوس سواد کا مخالف ہو تو وہ (خود) ایک خاص رنگ ہوگا جو اپنی خصوصیت
میں سواد کا مخالف ہوگا تو وہ لون مطلق (رنگ) کی کوئی دوسری نوع ہوگا۔
اور وہ لونیت مطلقہ نہیں ہو سکتی کیونکہ جب لونیتِ مطلقہ محسوس اور اس کی طرف
فصل کی اضافت کی جائے تو دوسری ہیئت محسوسہ پیدا ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر
ایسی ہیئت محسوسہ پیدا نہ ہو تو مطلق لونیت محسوس ہوگی لہٰذا سوادیت محسوسہ ہی
لونیت مطلقہ ہوگی پھر تو طبیعت جنس ہی طبیعت نوع ہوگی۔ جو خلاف مفروض ہے اور اگر
کوئی اور ہیئت پیدا ہو جائے تو ہمارا سواد کو محسوس کرنا ایک ہیئت کا محسوس
کرنا نہ ہوگا۔ بلکہ وہ دو ہیئتوں کا احساس ہوگا۔ اور یہ محال ہے لہٰذا ہمارے
بیان سے ثابت ہوا کہ سواد کا ایک جز دوسرے جز سے وجود خارجی میں
متمیز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ ان دونوں اجزا کا باہمی تمیز صرف ذہن میں ہوتا ہے۔ ۸
اس کی تحقیق یہ ہے کہ لونیت بحیثیت لونیت ہونے کے قابضیت کی بلحاظ
قابضیت مخالف ہے۔ اور ان دونوں کی ماہیت ایک دوسرے سے
جدا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو ذہن میں ان کا ایک دوسرے سے متمیز ہونا
محال ہوتا کیونکہ ذہن اگر ایسی چیز میں ترکیب کا حکم لگائے جس میں ترکیب
نہیں ہے تو یہ جہل ہوگا (یعنی ذہن اگر غیر مرکب کو مرکب سمجھے تو جہل ہوگا)
لہٰذا وہ دونوں حقیقت میں متغائر ہیں (یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک

چھٹی فصل

کی حقیقت جدا ہے) مگر وجود خارجی میں ان کا تغائر ممتنع ہے۔ وجود ذہنی میں تو تغائر حاصل اور غیر ممتنع ہے اگر یہ کہا جائے کہ وجود جنس کی علت فصل ہے اور جو چیز وجود جنس کی علت ہو (اس کے لیے) تو یہ ضروری ہے کہ اس کا وجود حاصل شدہ ہو تاکہ وہ دوسرے کے لیے افادۂ وجود کرے۔

ہم (جواباً) یہ کہیں گے کہ افادۂ وجود وہی حق (سبحانہٗ) کرتا ہے اور ہر مستفید پر اس کو تقدم ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ما بہ الاشتراک ما بہ الامتیاز سے جدا ہوتا ہے اور لون مشترک ہے اور قابضیت ما بہ الامتیاز ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کی ماہیت دوسرے کی ماہیت سے الگ ہونی چاہئے تو ایک کا دوسرے پر وجود میں تقدم ضروری ہے کیونکہ (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان دونوں ماہیتوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بے نیاز ہوگی اور ترکیب خارج میں موجود ہوگی۔ یا یہ دونوں ماہیتیں باہم ایک دوسرے کی محتاج ہوں گی تو (اس صورت میں) دور لازم آئیگا۔ اگر ان دونوں میں سے (صرف) ایک ماہیت دوسرے کی محتاج ہوگی تو مشترک مقدم ہو جائے گا۔ یہاں تک کہ اس کے اور اس کے غیر کے درمیان تمیز لاحق ہو تو وجود متقدم اور وجود لاحق درکار ہوں گے ہمارا جواب یہ ہے کہ تقدم کے لیے وجود ضروری نہیں۔ کیونکہ ماہیت کے اجزا ماہیت سے مقدم ہوتے ہیں۔ مگر (ان کا یہ تقدم) تقدم وجودی نہیں ہوتا جیسا کہ وجود کے باب میں ثابت ہو چکا ہے۔ اگر یہ معارضہ ہو کہ یہ برہان صرف ترکیب خارجی میں چل سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات نہیں ہے کیونکہ ترکیب خارجی سے مرکب کا ہر جز دوسرے جز کے باطل ہونے پر بھی موجود رہتا ہے بخلاف ترکیب ذہنی کے کہ اُس کے (اجزا) میں سے کسی جز کا وجود متمیز نہیں ہوتا۔

ساتویں فصل

اصنافِ مرکبات

۵۹ ماہیت کے اجزا یا تو متداخل ہوں گے یا متباین ہوں گے۔ تداخل کے معنی یہ ہیں کہ بعض بعض سے اعم ہوں۔ اگر وہ متداخل ہوں تو دو صورتیں ہوں گی یا دونوں جزوں میں سے ایک جز دوسرے جز سے مطلقاً اعم اور دوسرا جز پہلے جز سے مطلقاً اخص ہوگا یا یہ کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہو گا۔ ان دونوں میں اگر ایک دوسرے سے مطلقاً اعم ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یا تو عام خاص سے متقوم ہو گا یا خاص عام سے متقوم ہو گا۔ اگر عام کا تقوم خاص سے ہو تو یا یہ ہوگا کہ عام موصوف ہو اور خاص اس کی صفت ہو یا یہ ہوگا کہ عام صفت کا قائم مقام اور خاص موصوف کا قایم مقام ہو۔ اگر عام کا تقوم خاص سے ہو اور وہ خاص کے موصوف کا قائم مقام ہو تو عام ہی جنس اور خاص فصل ہو گا جیسے حیوان کہ جس کا تقوم اس کے فصول جیسے ناطق اور ناہق (رینگھنے والا) سے ہوا ہے اور وہی ان فصول کا موصوف ہے۔ مگر جب عام کا تقوم خاص سے ہو اور وہ (عام) قایم مقام صفت ہو اور خاص قایم مقام موصوف ہو تو یہ ترکیب جنس و فصل کی ترکیب نہ ہو گی یعنی جیسے سفید کہ وہ انسان۔ برف۔ ہاتھی دانت اور اور ایسے تمام دیگر موضوعات سے

ساتویں فصل

اعم ہے پھر باین ہمہ وہ اس سے متقوم بھی ہے تو سفید اور انسان کی ترکیب ترکیب جنسی و فصلی نہیں ہے۔ اسی طرح وجود کہ دس مقولوں (مقولاتِ عشرہ[1]) میں وہ ہر مقولے سے اعم ہے اور ان ماہیتوں سے اس کا تقوم ہے اور وہ (وجود) ان ماہیتوں کو عارض ہے اور عارض معروض سے متقوم ہے۔ پھر بھی وجود و ماہیت کی ترکیب جنس و فصلی ترکیب نہیں مگر جب خاص کا تقوم عام سے ہو تو یہ اس طرح ہو گا کہ ماہیت بالذات متقوم ہو گی پھر اس کو ایسے عوارض عارض ہوں گے جن پر ماہیت کا تقوم موقوف نہیں ہے بلکہ خود ان عوارض کا تقوم ماہیت کے تقوم پر موقوف ہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے نوع آخر کہ ان صفات و اعراض کی مقوم ہے جو اس کو عارض ہوتے ہیں۔ جنس بلحاظ فصول اور نوع بلحاظ خواص قابل قسمت ہیں اور (یہ امر تو) ان دونوں میں مشترک ہے کہ ان دونوں میں عام موصوف اور خاص صفت ہوتی ہے۔ مگر اس اشتراک کے بعد (ان دونوں میں) فرق یہ ہے کہ جنس میں عام کا تقوم خاص سے ہوتا ہے اور نوع میں خاص کا تقوم عام سے ہوتا ہے۔ مگر وہ (مرکب) جس کے دونوں جزو میں سے ہر جزو دوسرے جزو سے من وجہ اعم اور من وجہ اخص ہوتا ہے ایسا ہے جیسے حیوان اور سفید کا جمع ہو جانا کہ کبھی حیوان سفید ہوتا ہے اور کبھی غیر سفید ہوتا ہے جیسے کہ سفید کبھی حیوان ہوتا ہے اور کبھی غیر حیوان۔ مگر وہ مرکب جس کے دونوں جزو میں عموم و خصوص کی نسبت نہ ہو تو اس میں یا تو اس ماہیت کی تکوین اس طرح ہوتی ہے جیسے کوئی چیز اپنی علتوں میں سے کسی ایک علت سے مرکب ہو یا اپنے معلولات سے (مرکب ہو) یا اس سے (مرکب ہو) جو نہ اس کی علت ہو نہ معلول۔ جب کوئی چیز اپنی علتوں میں سے کسی ایک علت سے مرکب ہوتی ہے تو وہ یا تو

---

[1] جوہر۔ کم۔ کیف۔ این۔ متی۔ اضافت۔ ملک۔ وضع۔ فعل۔ انفعال۔ ملک کو جدہ بھی کہتے ہیں یہی مقولات عشرہ اجناس عالیہ بھی کہلاتے ہیں۔ فعل و انفعال کو شیخ نے ان یفعل اور ان ینفعل لکھا ہے۔ (مترجم)

ساتویں فصل اپنی علت فاعلی سے مرکب ہوگی تو وہ عطا کی مانند ہے کہ عطا اس فائدے کا نام ہے جو فاعل سے متحد ہے یا وہ اپنی علت مادی سے مرکب ہوگی جیسے افطس (چپٹی ناک) کی طرح ہے اگر ہم افطس اس گہرائی کا نام کہیں جو ناک میں ہوتی ہے یا وہ اپنی علت صوری سے مرکب ہوگی جیسے افطس۔ اگر ہم افطس اس ناک کو کہیں جس میں گہرائی ہوتی ہے۔ یا وہ علت غائی سے مرکب ہوگی جیسے انگوٹھی کہ وہ اس حلقے کا نام ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے جس کی وہ غایت ہے (یعنی جو اپنی غایت سے متصل ہوتا ہے) اور (غایت) یہ ہے کہ اس سے انگلی کی خوش نمائی مقصود ہوتی ہے۔ مگر جب وہ اپنے معلولات سے مرکب ہو تو وہ خالق ورزاق وغیرہ کی طرح ہے۔

مگر جب کوئی چیز ایسی چیزوں سے مرکب ہو جو نہ اس کی علت ہیں اور نہ معلول تو (ایسی حالت میں) یہ ترکیب یا تو ایسے امور سے حاصل ہوگی کہ ان میں سے بعض عدمی اور بعض وجودی ہیں جیسے لفظ اول کہ وہ دو امور کے مجموعے کے لیے وضع کیا گیا ہے جن میں ایک ثبوتی ہے یعنی اس کا مبدا غیر ہونا (یعنی اول وہ ہے جو غیر کا مبدا ہو) اور دوسرا (امر) عدمی ہے یعنی یہ کہ اول کا کوئی مبدا نہیں۔ یا یہ ہوگا کہ وہ (مرکب) ایسے امور سے مرکب ہوگا جو سب کے سب ثبوتی ہیں۔ پھر اس کی بھی تین صورتیں ہوں گی وہ سب امور یا تو حقیقی ہوں گے یا وہ سب امور اضافی ہوں گے یا ان میں سے بعض امور اضافی اور بعض حقیقی ہوں گے۔ اگر وہ سب امور حقیقی ہوں تو یا تو وہ سب امور ایک دوسرے کے مشابہ ہوں گے جیسے عدد کہ اکائیوں سے ترکیب پاتا ہے۔ یا وہ امور (جن سے مرکب نے ترکیب پائی ہے ایک دوسرے سے) مختلف ہوں گے۔ اور یہ بھی یا تو وہ معقول ہوں گے یا محسوس ہوں گے۔ اگر وہ معقول ہوں تو (یہ ترکیب ایسی ہوگی) جیسے جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے اور (فضیلت) وعدالت کی ترکیب ۶۱
عفت وشجاعت اور حکمت سے اور شجاعت کی ترکیب اقدام وعقل سے۔ اور اگر وہ (ترکیب) محسوس ہو تو وہ ایسی ہوگی جیسے بلقہ (سیاہ وسفید) کی ترکیب

ساتویں فصل

سیاہی اور سفیدی سے ہے اور اگر وہ (امور جن سے مرکب کی ترکیب ہوئی ہے) سب کے سب اضافی ہوں تو وہ اقرب (قریب تر) اور ابعد (بعید تر) کی طرح ہوگی کہ یہ دونوں دوسری اضافتوں کو عارض ہونے والی اضافت پر دلالت کرتے ہیں۔

اور اگر وہ امور (جن سے مرکب کی ترکیب ہوئی ہے) بعض اضافی اور بعض حقیقی ہوں تو (یہ ترکیب) تخت کی طرح ہے کہ وہ لکڑی کے ان اجزا سے مرکب ہے جو موجود حقیقی ہیں پھر اس تخت کی تکوین کے لیے محض ان اجزا کا حاصل ہو جانا ہی کافی نہیں بلکہ ان اجزا کے درمیان ترتیب کا وجود بھی ضروری ہے لہذا ترتیب بھی تخت کا ایک جزو ہے حالانکہ وہ ایک نسبتی امر ہے خود ایک مستقل ماہیت نہیں۔

آٹھویں فصل

جواہر واعراض کے اقسام

واضح ہو کہ جوہر کبھی جنس وفصل سے مرکب ہوتا ہے (جو اس کے اجزا عقلی ہیں اجزا خارجی نہیں جیسے عقول مُفارقہ اور نفوس کہ وہ ان کے قول کے بموجب جنس جوہر کے تحت داخل تو ہیں مگر جسم۔ صورت۔ ہیولیٰ کے مخالف ہیں۔ اور جب دو ماہیتیں ایک جنس کی تحت میں داخل ہوں تو ان دونوں ماہیتوں کا ایک دوسرے سے بذریعہ فصل ممتاز ہونا ضروری ہے۔ لہذا عقول مفارقہ بھی جنس اور فصل سے مرکب ہوں گی حالانکہ ان کے جنس کا فصل سے وجود خارجی میں امتیاز نہیں ہو سکتا۔ اور یہی بات نفوس ناطقہ کے بارے میں بھی کہی جائے گی۔ جوہر کا کبھی جنس وفصل خارجی سے مرکب ہونا تو صاف ظاہر ہے جیسے انسان اور کبھی عرض کا جنس وفصل عقلی سے مرکب ہونا بھی صاف ظاہر ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں کہ سیاہی سفیدی اور باقی تمام کیفیتیں اور قوتیں ایسے ہی ہوتے ہیں۔

مگر عرض کا کبھی جنس وفصل خارجی سے مرکب ہونا ایسا امر ہے جو بمنزلۂ اشکال ہے جیسے مثلث کہ وہ ایک سطح ہے جو تین اضلاع سے گھری ہوئی ہے۔

لہذا سطح اس کی جنس اور تینوں اضلاع اور ان کا سطح کو احاطہ کرنا اس کی فصل آٹھویں فصل
ہے اور اس جنس وفصل میں سے ہر ایک کا ایک وجود ہے جس سے وہ ۶۲
خارج میں ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔ لیکن جوہر کبھی ایسے اجزا سے (بھی) مرکب ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی جنس نہیں ہوتے بلکہ ان میں سے ایک چیز دوسری چیز پر محمول (بھی) نہیں ہوتی۔ یہ (ترکیب) یا تو عقل میں ہوگی جیسے جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت سے یا حس میں ہوگی جیسے بدن انسان اعضا سے مرکب ہے اور گھر چھت دیواروں اور پایے سے مرکب ہے یا اعراض میں ہوگی جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ عدد کی ترکیب اکائیوں سے ہے۔ اسی طرح عدالت وشجاعت وغیرہ کے متعلق بھی گفتگو ہوگی۔ اسی طرح خلقت کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ کیونکہ وہ (خلقت) رنگ اور شکل کے ملنے سے ترکیب پاتی ہے۔

نویں فصل

مادہ جنس فصل اور صورت کا باہمی فرق

ہم اس کلام کو ایک مثال میں فرض کرتے ہیں۔ اور وہ مثال حیوان ہے۔ تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ حیوان کا بحیثیت حیوان قیود سے لا بشرط شے کے مرتبے میں (یعنی تمام قیود سے تجرد کے مرتبے میں) ایک خاص اعتبار ہے اور حیوان کا اس شرط سے کہ اس کے ساتھ ایک قید وجودی ہو اور وہ (قید وجودی) ناطق ہونی چاہیئے ایک خاص اعتبار ہے اور حیوان کا اس شرط سے کہ اس کے ساتھ ایک قید عدمی ہے یعنی اس شرط سے کہ اس کے ساتھ کوئی غیر نہ ہو۔ ایک خاص اعتبار ہے اور یہ تینوں اعتبارات (حیوان لا بشرط شے۔ حیوان بشرط شے اور حیوان بشرط لا شے) باہم متغائر ہیں۔ بے شک پہلا اعتبار یعنی حیوان بحیثیت حیوان کے اعتبار حیوان مشروط بقید وجودی یا حیوان مشروط بقید عدمی سے اعم ہے بلکہ وہ (حیوان مطلق) ان دونوں اعتباروں میں مشترک ہے اور جب یہ ثابت ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ حیوان کے ساتھ اگر تمام قیود سے مجرد ہونے کی شرط لگا دی جائے تو وہ انسان پر محمول نہ ہوگا۔ کیونکہ حیوان تمام قیود اور لواحق سے مجرد ہو کر انسان پر صادق نہیں آتا

بلکہ حیوان تجرد کی شرط کے ساتھ انسان کا مادہ ہوگا۔ انسان پر محمول نہ ہوگا لیکن حیوان کے ساتھ اگر کسی چیز کی بھی شرط نہ ہو (حیوان لا بشرط شے یعنی مطلق حیوان) تو اس کا حمل انسان پر۔ صحیح ہوگا کیونکہ حیوان کے ساتھ خواہ قید وجودی ہو خواہ قید عدمی (دونوں صورتوں میں) اس قید کے سبب وہ حیوانیت سے خارج نہیں ہوتا۔

واضح ہو کہ اصطلاح "ھو ھو" ایک لحاظ سے اتحاد اور دوسرے لحاظ سے مغائرت کی مقتضی ہے۔ لہذا جب ہم انسان کو حیوان کہتے ہیں ٦٣
تو یہاں ماہیت کی مغائرت پائی جاتی ہے کیونکہ انسان کی ماہیت حیوان کی ماہیت سے الگ ہے مگر (یہ دونوں) وجود میں متحد ہیں کیونکہ انسان وحیوان جدا جدا موجود نہیں ہیں بلکہ حیوان موجود ہی بعینہ انسان ہے اور یہ ایسی بات ہے جس میں ایک خاص باریکی ہے کہ دو ماہیتوں کے لیے۔ ایک وجود کیسے ہو سکتا ہے۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ حیوان کسی قید کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ وہ قید ناطق ہونا یا ناطق نہ ہونا یا سفید ہونا یا سفید نہ ہونا ہوگی۔ کیونکہ ایسے حیوان کا وجود محال ہے جو نہ تو ناطق ہو اور نہ لا ناطق ہو اور نہ ابیض ہو اور نہ لا ابیض ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک قید سے اس کا تقید اس کے وجود سے پہلے ضروری ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ پہلے مطلق پایا جائے اور پھر وہ کسی قید سے مقید ہو۔ بلکہ پہلے تقید ہوتا ہے اور پھر وہ پایا جاتا ہے۔ لہذا اس صورت میں وجود صرف اس مقید کو عارض ہوگا جو حیوان اور قید کا مجموعہ ہو اور جب مقید ایک (ہی) موجود ہوگا تو حیوان اور اس قید (دونوں) کا وجود ایک ہی ہوگا۔ تو معلوم ہوا کہ باوجود ماہیتیں متعدد ہونے کے وجود کی وحدت کا کس طرح ادراک ہوتا ہے۔ اس توضیح کے بعد حمل ووضع کی حقیقت ظاہر ہو گئی۔ اور حیوان محمول اور اس حیوان کے درمیان فرق بھی ظاہر ہو گیا جو مادہ ہے۔ اور اسی سے صورت اور فصل کا فرق بھی ظاہر ہو جائے گا۔ اور باقی تمام محمولات کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا۔

دسویں فصل

جنس و فصل سے مرکبہ ماہیت کا طریق شناخت

واضح ہو کہ جب دو حقیقتیں ایک لحاظ سے باہم مشترک اور دوسرے لحاظ سے مختلف ہوں تو عقل کا یہ حکم ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے سوا ہو۔ لیکن ماہیت کے بذات خود مرکب ہونے کے لیے یہ ناکافی ہے کیونکہ اگر قید سلبی میں اشتراک ہو تو تمام حقیقت سے امتیاز ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں ماہیت کا مرکب ہونا لازم نہ ہوگا۔ جس کی دلیل یہ ہے
کہ ہر مرکب کی تحلیل بسائط کی طرف ضروری ہے۔ اس میں کوئی شبہہ نہیں ۶۴
کہ یہ بسائط اپنے ماسوا کے سلب میں مشترک ہیں۔ اور اس سلب میں ان کے اشتراک کے سبب سے یہ ضروری نہیں کہ ان میں ترکیب بھی واقع ہو۔ نیز اگر اشتراک امر ثبوتی میں ہو اور امتیاز قید سلبی میں تو کثرت کا واقع ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ بسیط طبیعت میں مرکب کا مشارک ہوتا ہے۔ پھر بھی بسیط کا اس سے ممیز ہونا اس میں کثرت واقع ہونے کا سبب نہیں ہوتا۔ جس کی مثال تنہا حیوان ہے کہ وہ انسان کا طبیعت حیوانی میں مشارک ہے لیکن حیوان انسان سے ایک قید سلبی کے ذریعے ممیز ہے یعنی حیوان کے لیے

دسویں فصل

صرف حیوانیت ہے اور انسان کے لیے حیوانیت کے ساتھ ایک دوسرا امر (ناطقیت) بھی ہے۔ پس مرکب بسیط کی طبیعت میں شارک ہوتا ہے لہٰذا اگر مرکب سے بسیط کا تمیز اس میں کثرت واقع ہونے کا مقتضی ہو تو لازم آیا کہ بسیط بسیط نہ رہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ اشتراک و امتیاز جب تک دو ثبوتی اوصاف میں نہ ہوں ماہیت میں ترکیب واقع ہونا ضروری نہیں۔ نیز اوصاف ثبوتی کا ہر اشتراک و امتیاز بھی ماہیت میں ترکیب واقع ہونے کا مقتضی نہ ہوگا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اشتراک وصف ثبوتی خارجی میں ہو اور امتیاز تمام ماہیت سے ہو۔ ایسا ہو تو ماہیت میں کثرت واقع ہونا ضروری نہیں جیسے وجود اجناس عالیہ کے طبائع میں مشترک ہے مگر اس کے اس اشتراک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں ترکیب واقع ہو۔ بلکہ جو انواع ایک جنس کے تحت میں داخل ہیں۔ ان کے فصول مقومہ اس جنس کی طبیعت میں مشترک ہوتی ہیں اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان فصول کو بھی کسی فصل کی حاجت ہو۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ اس لیے ہے کہ اجناس کے طبائع فصول کی ماہیتوں سے خارج ہوتی ہیں۔ نیز یہ بھی احتمال ہے کہ اشتراک تمام ماہیت میں اور امتیاز خارجی اوصاف ثبوتی میں ہو۔ اور یہ ان اوصاف کی طرح ہیں جو انواع اخیرہ کی طبیعتوں کو عارض ہوتے ہیں لیکن ہم جب دو ماہیتوں کو اپنے بعض مقومات میں مشترک اور بعض دوسرے مقومات میں مختلف پاتے ہیں تو یقین کر لیتے ہیں کہ (ان دونوں ماہیتوں کا) امر مشترک امر امتیازی کے سوا ہے لہٰذا امر مشترک ہی جنس اور امر ممیز ہی فصل ہے پس ہم کو ان دونوں ماہیتوں میں سے ہر ایک ماہیت کا جنس و فصل سے مرکب ہونا معلوم ہو جاتا ہے۔

۶۵ ہم اپنے مذکورہ بیان کی مزید وضاحت کے لیے چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔ جب ہم اس امر پر دلیل لاتے ہیں کہ وجود ماہیتوں پر زائد ہے تو یہ کہتے ہیں کہ امور ثابتہ میں ثبوت مشترک فیہ ہے اور ماہیتوں کے خصوصیات ان میں غیر مشترک ہیں۔ پس لازم آیا کہ وجود ماہیتوں کی خصوصیات کے

سوا ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثبوت ماہیات ثابتہ کا اصل ثبوت میں مشارک ہے اور حقیقت میں ان سے متمائز ہے تو پھر اس ثبوت کے لیے ایک اور ثبوت لازم آئے گا تو ہم (جواب میں) یہ کہیں گے کہ اشتراک وصف ثبوتی میں اور امتیاز قید سلبی میں ہے۔ کیونکہ ثبوت ماہیات ثابتہ سے اس طرح ممیز ہے کہ ثبوت کا مفہوم صرف ثابت ہونا ہی ہے اور ماہیات ثابتہ کے لیے اس مفہوم کے سوا اور امور ہیں تو ثبوت کے لیے (ایک اور) ثبوت کا ہونا لازم نہیں آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ثبوت بھی اپنے صفت ہونے میں دوسری اور صفات کا مشارک ہے اور اپنے غیر سے ممیز ہے تو لازم آیا کہ ثبوت میں ترکیب واقع ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وجود کی مشارکت دوسری صفتوں سے صرف قید سلبی میں ہے لہذا کثرت کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ بسائط وجود میں مشترک اور حقیقتوں میں متباین ہیں لہذا کثرت لازم آئی۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اشتراک وصف ثبوتی خارجی میں واقع ہوا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ نوع واحد کے افراد ایک دوسرے سے باہم متمیز ہوتے ہیں باوجودیکہ وہ ماہیت میں مشترک ہیں لہذا کثرت لازم آئی۔ تو ہمارا جواب یہ ہوگا کہ امتیاز اوصاف خارجی میں واقع ہوا ہے۔

گیارھویں فصل

جنس حقیقت فصل میں داخل نہیں ہوتی

چونکہ جنس سے مراد کمال مشترک ذاتی اور فصل سے مراد کمال ممیز ذاتی
ہے اور عقل صریحی کا حکم یہ ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز کے متباین ہے
لہذا جنس کا طبیعت فصل سے اور فصل کا طبیعت جنس سے خارج ہونا ضروری
ہے۔ اس تحقیق سے وہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے جو وجود فصل کے بارے ٢٦
میں کیا گیا ہے کہ اگر ایک چیز اپنے غیر سے بذریعۂ فصل ممیز ہوگی۔ اور اس
فصل کا بھی اپنے غیر سے ممیز ہونا ضروری ہے تو لازم ہوا کہ یہ فصل بھی اپنے
غیر سے ایک دوسری فصل کے ذریعے ممیز ہو۔ اور اس سے تسلسل لازم
آئے گا۔ کیونکہ ہم یہ حکم نہیں دیتے کہ تمیز خواہ کیسا ہی ہو اس کا فصل کے
ذریعے سے ہونا ضروری ہے بلکہ (ہم تو یہ کہتے ہیں کہ تمیز) مذکورہ شرط کے
بموجب ہو اور فصل اگرچہ نوع کی مشارک ہے مگر وہ اس سے قید سلبی کے
سبب ممیز ہوتی ہے لہذا ناطق جس کے سبب سے انسان گھوڑے سے
ممیز ہے یہ دونوں (یعنی گھوڑا اور انسان) حیوانیت میں مشترک ہیں اور
لامحالہ حیوانیت کے مغائر ہیں۔ پھر ناطق اگرچہ اس کا مفہوم انسان اور اس

ناطق کے درمیان جو فصل ہے مشترک ہے۔ مگر یہ کہ وہ ناطق جو فصل ہے ایک قید سلبی کے سبب اس ناطق سے ممیز ہے جو انسان ہے اور وہ (قید سلبی) یہ ہے کہ ناطق کے مفہوم میں حیوانیت داخل نہیں ہے اور انسان کے مفہوم میں داخل ہے لہذا تسلسل منقطع ہو گیا۔

اللھم (یعنی کمزور طریقے پر) مگر یوں کہا جا سکتا ہے کہ ناطق کسی ذاتی میں دوسری چیز کا مشارک ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ دوسری فصل کا طالب ہو گا۔ اور اس (قول) سے تسلسل لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہر چیز کے لیے ایسی حقیقت کا ہونا ضروری نہیں جو اس کے مقومات کی کسی چیز میں شریک ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا اشکال رفع ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہم ان شکوک سے اسی وقت خلاصی پا سکتے ہیں جب کہ ہم جوہریت کو اس کے امور ماتحت کی طرف نسبت کر کے لوازم خارجی قرار دیں کیونکہ اگر وہ مقومات سے ہو اور جوہر کی فصل کا بھی جوہر ہونا ضروری ہو تو اس صورت میں فصل امر مقوم میں نوع کی مشارک ہو گی۔ اور وہ (امر مقوم) جوہر ہے۔ اور وہ (فصل) ماہیت میں اس (امر مقوم) کے مبائن ہو گی تو لازم آیا کہ فصل کے لیے ایک اور فصل ہو (اور یہ سلسلہ) لامتناہی ہو گا۔ جو محال ہے۔ لہذا اس سے خلاصی اسی طرح ہو سکتی ہے کہ یوں کہا جائے کہ جوہریت ایسا مقولہ ہے جو اپنے ماتحت امور پر بطور لوازم کہا جاتا ہے۔ مقومات کے طور پر نہیں کہا جاتا۔

ان اصول سے ناواقفیت کی بنا پر جو مغالطے پیدا ہوتے ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے اور ماہیتوں کی خصوصیتیں ماہیتوں کے درمیان مشترک نہیں ہیں تو وجود کا زاید ہونا لازم آتا ہے اور (یہ بھی) کہا گیا ہے کہ ماہیتیں بذات خود ثابت ہیں۔ لہذا ۲۷
وہ اپنے ثابت ہونے میں وجود کے مشارک ہیں اور وجود سے اپنی حقیقتوں میں ممیز ہیں تو تسلسل لازم آئے گا۔

ہم کہیں گے جب تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ جہت اشتراک جہت امتیاز سے جدا ہے اور (یہ بھی) تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ ثبوت جہت اشتراک ہے اور ماہیتوں کی خصوصیتیں جہت امتیاز ہیں لہذا جب ہم تنہا جہت امتیاز کا

گیارھویں فصل

اعتبار کرتے ہیں تو اس میں جہت اشتراک کا داخل ہونا ناجائز ہے۔ اسی طرح جب ہم ماہیتوں کی خصوصیات کا لحاظ کرتے ہیں تو ماہیتوں میں ان کے مطلق ماہیت ہونے کی حیثیت سے (من حیث ھی ھی یعنی مرتبہ لا بشرط شے میں) ان پر ثبوت کا حکم کرنا ناممکن ہو گا۔ کیونکہ ثبوت جہت اشتراک ہے اور وہ جہت امتیاز میں داخل نہیں۔ بلکہ یہ خصوصیات مطلق خصوصیات ہونے کی حیثیت سے نہ تو ثابت ہیں اور نہ لا ثابت ہیں۔ یعنی ثبوت و لا ثبوت (یعنی ان کا ثابت ہونا یا ثابت نہ ہونا) ان کے مفہوم میں داخل نہیں ہے بلکہ یہ دونوں یعنی ثبوت و لا ثبوت ان (ماہیتوں) کو لازم ہیں۔ اور یہ لازم ہی جہت اشتراک ہے اور ملزوم جہت امتیاز ہے۔ جب ہم ملزومات کا اعتبار بہ حیثیت ملزومات (من حیث ھی ھی) کریں تو یہ واجب ہے کہ ثبوت اس میں داخل نہ ہو۔

ہم نے ان امثلہ کی تکرار کو محض اس لیے زیادہ کیا کہ علوم میں غور و فکر کرنے والے اکثر لوگوں کو ان میں اشتباہ واقع ہوتا ہے۔ لہذا ہم نے کلام کو انتہائے وضاحت کے لیے طول دیا۔

بارھویں فصل

فصل وجنس آیا ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں یا نہیں؟

فصل تو جنس کے لیے لازم نہیں ہو سکتی ورنہ وہ اس کی مقسم نہ ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا جنس فصل کے لیے لازم ہوتی ہے یا نہیں بعض لوگ اس کو ضروری نہیں خیال کرتے اور کہتے ہیں کہ نطق فرشتہ اور انسان میں مشترک ہے۔ کیونکہ نطق سے مراد ادراک معلومات کی قوت ہے اور یہ فرشتہ اور انسان دونوں میں) مشترک ہے نیز حیوانیت انسان اور گھوڑے میں مشترک ہے۔ جب گھوڑے کے ساتھ انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو حیوان جنس اور ناطق فصل ہوگی اور جب فرشتے کے ساتھ انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے تو ناطق جنس اور حیوان فصل ہوگی۔ تو ثابت ہوا کہ ماہیت کا ایک ہی جزو ایک حال میں جنس کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دوسرے حال میں فصل کا اور جب یہ ثابت ہے تو یہ (بھی) ثابت ہے کہ وہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم نہیں۔

ہم یہ ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ماہیت کے اجزا (میں) وحدت حقیقی ہوتی ہے۔ (لہذا) ان میں سے بعض اجزا کا بعض سے تعلق ضروری ہے۔ اور جب فصل

بارھویں فصل

کا جنس کے لیے لازم ہونا محال ہے تو یہ ضروری ہوا کہ جنس فصل کے لیے لازم ہو تاکہ لزوم متحقق ہو جائے۔ اور ہم یہ بھی بیان کر چکے ہیں کہ جنس کا قایم مقام مادہ اور فصل کا قایم مقام صورت ہونا ضروری ہے اور جزو مادی جزو صوری سے نفس الامر میں متمیز ہوتا ہے۔

رہا قوت ناطقہ کا امر تو اگر اس سے محض ادراک حقائق مراد ہو تو وہ حیوانیت کی مقوم نہیں ہے۔ اور اگر اس سے ان احوال کا جوہر قوی (یعنی صلاحیت ادراک) مراد لی جائے تو وہ فصل مقوم ہے لیکن نفس بشری نفوس سماویہ کا بلحاظ حقیقت مخالف ہے۔ لہٰذا اشکال رفع ہو گیا۔

تیرھویں فصل

جنس کا فصل کے ساتھ تقوم کس طرح ہوتا ہے

یہ ایک اعلیٰ درجے کی بحث ہے۔ اس کے لیے خاص توجہ ضروری ہے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ اجزائے ماہیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان میں سے بعض اجزا بعض اجزا کی علت وجود ہوں اور جزو جنسی کا جزو فصلی کی علت وجود ہونا محال ہے۔ ورنہ جو فصول باہم ایک دوسرے کی مقابل ہیں اس (جزو جنسی) کے لیے لازم ہو جائیں گی تو پھر ایک ہی چیز مختلف اور متقابل ہو جائے گی۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا یہی باقی رہ گیا کہ جزو فصلی جزو جنسی کی علت وجود مطلق جنسیت کی طبیعت کا مقسم ہو۔ اور جنس نوع کا وہ حصہ ہے جو اس حد تک اس کی علت ہو اور وہ اس سے حاصل شدہ مجموعے کا ایسا جزو ہو جس کے ذریعے سے وہ (نوع) اپنے ماسوا سے ممیز ہو رہی ہے جیسے ناطق کہ وہ حیوان کی علت ہے۔

پھر کوئی کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ اگر ناطق حیوان مطلق کی علت ہے تو وہ اس کا مقسم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ (ناطق) حیوان مخصوص کی علت ہے تو پہلے اس حیوان کی تخصیص فرض کرنا ضروری ہے تاکہ ناطق اس کی علت ہو۔ مگر جب

اس حیوان کی تخصیص کردی جائے تو وہ (تخصیص) وجود میں داخل ہوگی۔ اور جب وہ وجود میں داخل ہو تو ناطق کا اس کی علتِ وجود ہونا محال ہے۔ تیرھویں فصل

اس کا حل یہ ہے کہ حیوان اپنی طبیعت مطلقہ کے سبب سے ایک ایسی علت کا محتاج ہے جو اس کے وجود کی مقوم ہو۔ مگر وہ علت ناطقیت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ حیوان اپنی حیوانیت سے اس کا مقتضی ہے۔ بلکہ ناطقیت
۶۹ بذات خود چونکہ اس حیوان کی علت ہے لہذا مطلق حاجت تو طبیعت جنس کی طرف سے ہے اور محتاج الیہ کا تعین صرف فصل کی طرف سے ہے۔ اس کلام کی وضاحت و تفصیل آگے علت و معلول کے باب میں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وہ فصل کیوں پائی گئی یہاں تک کہ حیوانیت کے اس حصے کی علت بن گئی تو ہم کہیں گے کہ یہ قابل کی استعداد خاص کی وجہ ہے۔ جیسے نطفۂ انسانی کی استحالۂ امتزاج کے بعد اس میں نفس ناطقہ کے حدوث کی پوری استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور جب استعداد پوری ہو جاتی ہے تو نفس پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب نفس پیدا ہو جاتا ہے تو حیوانیت کو واجب کرتا ہے۔ پس حیوانیت بذات خود کسی نہ کسی فصل کی ضرور محتاج ہوتی ہے لیکن اس حیوانیت کی نسبت ناطقیت کی طرف حیوانیت کی جانب سے نہیں ہوتی بلکہ ناطقیت کی جانب سے ہوتی ہے۔

جنس کے فصول سے مخصوص ہونے اور نوع کے خواص سے مخصوص ہونے میں جو فرق ہے اس کا ذکر اس باب کی ساتویں فصل میں گزر چکا ہے۔

چودھویں فصل

فصل کے احکام عشرہ

اوّل یہ کہ اس کا مقسم ہونا ضروری ہے۔ ورنہ فصل نہ ہوگی۔

دوم یہ کہ اس کی قسمت لازمی ہے۔ اگر وہ لازمی نہ ہو جیسے ایک ہی چیز بعینہ باقی رہتے ہوئے کبھی متحرک ہو اور کبھی متحرک نہ ہو تو وہ فصل نہ ہوگی۔

سوم یہ کہ وہ کسی ایسی چیز کے سبب سے عارض نہ ہو جو اس سے اعم یا اخص ہے کیونکہ اگر وہ کسی ایسی چیز کے سبب سے عارض ہو جو اس سے اعم ہے جیسے حیوان کہ اس میں سفید و سیاہ ہوتے ہیں اور انسان کہ اس میں نر و مادہ ہوتے ہیں تو یہ اس کی فصول نہ ہوں گی بلکہ حیوان سفید و سیاہ محض اس لیے ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو بالفعل قایم اور ان عوارض کا موضوع ہے اور انسان محض اس وجہ سے نر و مادہ کی استعداد رکھتا ہے کہ وہ حیوان ہے۔ اور اگر وہ کسی ایسی چیز کے سبب عارض ہو جو اس سے اخص ہے تو وہ اس کی فصل قریب نہ ہوگی۔ بلکہ وہ یا فصل قریب کے لازم ہوگی یا فصل بعید ہوگی۔ لازم کی مثال (یہ ہے کہ) جب یہ کہا جائے کہ جوہر یا تو قابل حرکت ہوگا یا قابل حرکت نہ ہوگا تو قابلیت حرکت جوہر کو دوسری چیز یعنی فصل کے سبب سے عارض ہوئی ہے

اور وہ فصل جسمیت ہے (نہ کہ قابلیت حرکت) اور فصل بعید کی مثال (یہ ہے کہ) اگر یہ کہا جائے کہ جسم یا تو ناطق ہوگا۔ یا غیر ناطق ہوگا تو جسم بلحاظ مطلق جسم ہونے کے اس کی استعداد نہیں رکھتا بلکہ ناطق ہونے کے لیے اولاً اس سے نفس کا تعلق ضروری ہے

چہارم یہ کہ وہ مقسم لازم ہو۔ اور جس کو وہ عارض ہوتا ہے اس کی تقسیم کرے۔ نہ اس کی جو اس (معروض) سے اعم ہے۔ اور نہ اس کی جو اس (معروض) سے اخص ہے (اعم اور اخص کی تقسیم کرنے والا) کبھی فصل بھی نہیں ہوتا (بلکہ لازم فصل ہوتا ہے) جیسے نر یا مادہ ہونا اور اس پر چار امور دلالت کرتے ہیں۔

ایک امر یہ کہ ہم ایسے حیوان کا تصور کر سکتے ہیں جو موجود بالفعل ہے (مگر وہ) نر یا مادہ نہیں۔ حالانکہ فصل ایسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم ایسے حیوان کا تصور نہیں کر سکتے۔ جو نہ تو ناطق ہو اور نہ غیر ناطق۔

دوسرا امر یہ کہ نر حیوان صرف اس حرارت کی وجہ سے نر ہوا ہے جو اس کی ابتدائے تکوین میں اس کے مزاج کو عارض ہوئی ہے۔ اگر ہم اس حرارت کے بدلے برودت کا اس کو عارض ہونا فرض کریں تو وہی شخص (حیوان) بعینہ مادہ ہو جائے گا۔ حالانکہ فصل ایسی نہیں ہوتی کیونکہ جو حیوان انسان ہوا ہے اس کو کسی دوسرے ایسے عارض کا عارض ہونا محال ہے کہ وہ حیوان بعینہ گھوڑا ہو جائے۔

تیسرا امر یہ کہ نر و مادہ ہونا (بلحاظ) آلات تناسل ہے۔ اور تناسل حیات کے بعد ہوتا ہے۔ لہذا آلات تناسل کا اعتبار بعد حیات ہی ہوگا تو وہ ایک زندہ جوہر کے مقوم نہیں ہو سکتے۔

چوتھا قوی تر امر یہ ہے کہ انسان ناطق اور نر ہے اور ان دونوں میں سے کوئی وصف ایک دوسرے کے واسطے سے نہیں۔ کبھی انسان بغیر نر ہونے کے پایا جاتا ہے اور نر بغیر انسان کے بھی پایا جاتا ہے۔ اس لیے دونوں وصف اس کے حق میں ایک ہی درجہ رکھتے ہیں۔ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک اس کی فصل ہوگی اور یہ محال ہے کیونکہ ایک نوع کے لیے دو فصل مقوم نہیں ہو سکتے یا یہ کہ ان دونوں میں سے ایک فصل ہوگی مگر ناطق بالاتفاق فصل ہے لہذا نر ہونا فصل نہ ہوگی۔

اور جب تمھیں یہ معلوم ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ مقسم لازم ہیں جب ان چار امور میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جائے تو وہ فصل نہ ہوگا بلکہ لازم فصل ہوگا۔ البتہ جب ان چار امور میں سے کوئی ایک بھی نہ پایا جائے تو وہ فصل ہوگا خواہ وہ مادے سے ماخوذ ہو جیسے تغذی یا عدم تغذی یا صورت سے جیسے نطق یا غیر نطق۔

پنجم یہ کہ وہ عدمی نہ ہو کیونکہ فصل جنس کے حصۂ نوع کا سبب وجود ہوتی ۷۱
ہے اور عدم میں علیت نہیں ہوتا۔

ششم یہ کہ اس میں کمی یا زیادتی محال ہو ورنہ علت کے لیے جس مقدار کا اعتبار کیا جائے اس میں کمی واقع ہونے سے یہ ضروری ہوگا کہ وہ علت باقی نہ رہے اور (اس مقدار معتبر پر) زیادتی کی صورت میں اس زیادتی کا کوئی اثر نہ ہوگا۔

ہفتم یہ کہ ایک چیز کے لیے ایک ہی درجے میں ایک سے زیادہ فصل کا ہونا ممتنع ہو کیونکہ ایک معلول کی اور مستقل علتیں نہیں ہو سکتیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا حیوان کے لیے ایک ہی درجے میں دو فصل مقوم یعنی حساس و متحرک بالارادہ نہیں ہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کی تعریف میں جب حس کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ حقیقۃً فصل نہیں ہوتی۔ بلکہ دلیل فصل ہوتی ہے کیونکہ حیوان کی ہویت یہ نہیں ہے کہ وہ حساس ہو۔ اور نہ اس کی ہویت یہ ہے کہ وہ تخیل سے کام لے اور نہ حرکت بالارادہ اس کی ہویت میں داخل ہے۔ بلکہ اس کی اصل صرف وہ جوہر نفس ہے جو ان سب امور کا مبدا ہے اسی طرح ناطق انسان کے لیے۔ لیکن فصول سے ہماری ناواقفیت اور ان کے لیے اسما نہ ہونے سے ہم فصلوں کی حقیقت سے ان کے لوازم کی طرف انحراف پر مجبور ہیں۔ اور ان امور میں ہمارا کلام ہمارے ادراک اور تصرف کے موجب نہیں ہے بلکہ فی نفسہ کیفیت وجود کے لحاظ سے ہے۔

ہشتم یہ کہ ایک چیز کے لیے فصول مرتبہ کا ہونا ممتنع نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہی چیز کے لیے چند مرتب علتوں کا ہونا درست ہے۔

نہم یہ کہ جب یہ مختصراً بیان کر دیا گیا ہے کہ جنس اپنے وجود میں فصل کا

محتاج ہوتی ہے لہذا فصل کا محتاج جنس ہونا محال ہوگا کیونکہ دور محال
ہے تو اس سے فصل کا جنس سے بے نیاز ہونا ضروری ہے۔ اول ہر وہ
چیز جو کسی چیز میں حلول کر کے پائی جائے تو وہ محل کی محتاج ہوتی ہے
لہذا فصل جنس کی مقسم اور نوع کی مقوم ہے اس لیے فصل کا جنس
میں حلول کر کے پایا جانا محال ہے۔ اس بنا پر نفس ناطقہ کو حیوان کی فصل
بنانے میں کوئی اشکال نہیں۔ مگر قوت نمو اور ایسی دوسری چیزوں کو جسم
کا فصل مقوم بنانے میں اشکال ہے اور حیوانیت کے نفس حیوانی کے متعلق
بھی یہی قول ہے۔ کیونکہ یہ صفات محلوں کی محتاج ہیں۔ اور وہ محل اجسام
ہیں۔ اور محل حال سے بلحاظ وجود مقدم ہوتا ہے اور جو (چیز) کسی اجزئیت
وجود کے لحاظ سے مقدم ہو وہ اس کی معلول نہیں ہو سکتی (یعنی مقدم موخر
کا معلول نہیں ہو سکتا) اس کے جواب کے لیے ہم نے ایک ... جگہ مختص کی
ہے جس کو ہم مادہ اور صورت کے تعلق کے باب میں بیان کریں گے۔
۲ شاید یہ کہنا حق ہوگا کہ موصوف خواہ وہ صفت کی علت ہو یا اس کا
معلول اس (صفت) کی جنس ہوگا۔ اور صفت فصل ہوگی۔ لیکن جب ہم یہ کہتے
ہیں تو جنس کے بذریعہ فصل تقسیم ہونے اور نوع کے بذریعہ خاصہ تقسیم ہونے
میں جو فرق ہے وہ باطل ہو جاتا ہے۔ ہم اس بارے میں اپنا اختیار کردہ
مذہب مادہ اور صورت کے تعلق کے باب میں بیان کرینگے۔ انشاء اللہ تعالیٰ
دوم یہ کہ ہمارے بیان سے ظاہر ہو گیا ہے کہ آخری فصل ... علت
ہوتی ہے جیسے ناطقیت نفس حیوانی کی علت وجود ہے اور وہ (نفس) ...
قوت نامیہ کی علت ہے۔ اور وہ (قوت نامیہ) جسمیت کی علت ہے۔ اور
وہ (جسمیت) جوہریت کی علت ہے۔ لہذا آخری فصل ... علت ہے اور
آخری معلول ہی جنس اعلیٰ ہے اور جو مراتب ان دونوں کے درمیان ہیں
امور متوسطہ ہیں لہذا وہ (امور متوسط میں سے ہر امر) اس عامہ کی علت
ہے جو اس کے اوپر ہے اور اس خاص کا معلول ہے جو اس کے
تحت ہے۔ اور یہ مرتبہ مقوم است ... اجناس عالیہ اور متنازلہ انواع

چودھویں فصل

کے متناہی ہونے کا موجب ہے۔ ہمارا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ماہیت کا تقوم غیر متناہی اجزا سے ہونا محال ہے۔ نیز چونکہ ماہیت وحقیقت کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کی طرف اشارہ (کرنا) درست ہو (یعنی وہ مشارٌ الیہ بن سکتے ہوں) اور جس کے اجزا غیر متناہی ہوں تو اس (جنس) کا ذہن میں تفصیلی استحضار محال ہے۔ لہٰذا اس کا تصور اور اس کا علم (بھی) محال ہے۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

پندرھویں فصل

ترتیب اجناس کی کیفیت

نوع پر جنس بعید کا جو حمل ہوتا ہے اس (حمل) کی علت جنس قریب ہے کیونکہ جب تک انسان حیوان نہ ہو اس پر جسم کا حمل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ جو جسم حیوان نہیں وہ انسان سے مسلوب ہے (یعنی وہ جسم انسانی بھی نہیں) اور نہ وہ اس (انسان) کا موجب ہے۔ اور چونکہ انسان پر جسمیت کے حمل کی شرط حیوانیت ہے تو انسان پر حیوانیت کا حمل جسمیت سے پہلے ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ نوع پر جنس قریب کا حمل جنس بعید کے حمل سے قریب تر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جنس بعید جنس قریب کا جزو ہے اور جزو اپنے بسیط
ہونے کے لحاظ سے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا جسم کا وجود حیوان سے ۴۳
پہلے ہوگا تو ہم کہیں گے بیشک اس (جسم) کا وجود حیوان سے پہلے ہے۔
مگر گفتگو اس میں نہیں بلکہ گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جس کا وجود
انسان کے لیے ہے اور وہ اپنے وجود میں حیوان سے متاخر ہے کیونکہ
جائز ہے کہ ایک (چیز) کا وجود دوسری کے بعد ہو۔ (اگر ہو دوسری متاخر چیز

پندرھویں فصل

کسی ایک تیسری چیز کو حاصل ہونا اس (پہلی چیز) کے تیسری کو حاصل ہونے کی علت ہو تو (اس صورت میں) وہ جس کا وجودِ مطلق مقدم ہے بلحاظ اپنے اس وجود کے جو تیسری کے لیے ہے (اس دوسری چیز یعنی اپنے متاخر سے بھی) متاخر ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جنس قریب کا نوع پر جو حمل ہوتا ہے وہ بھی (اس) حمل کی علت ہے جو فصل قریب کا نوع پر ہوتا ہے کیونکہ ایک خاص حیوان کے وجود میں اولاً ناطق کی تاثیر ہوتی ہے۔ پھر جب وہ حیوان پایا جاتا ہے تو اس حیوان اور ناطق کا مجموعہ انسان ہو جاتا ہے۔ لہذا ناطق اولاً ایک خاص حیوان میں اثر کرتا ہے۔ اور اس (حیوان) کے واسطے سے انسان میں اور یہی مطلوب ہے۔

سولھویں فصل

طبیعت جنسی اور طبیعت نوعی کی علامت تمیز

شیخ نے کہا ہے کہ جسم کو جب بشرط لا (شے) میں لیا جائے یعنی اس اعتبار سے کہ وہ (جسم) جنس ہے تو بمنزلۂ مجہول ہوگا اور ہم نہیں جانتے کہ وہ کس صورت پر ہے اور کتنی صورتوں پر مشتمل ہے اور نفس اس کی تحصیل کا طالب ہوگا۔ کیونکہ اب تک کسی ایسی چیز کا تعین بالفعل نہیں ہوا جو جسم محصل ہو۔ اسی طرح جب ہم رنگ کو لیں اور ذہن میں اس کا خیال کریں تو نفس کسی ایسی چیز کی تحصیل پر قناعت نہیں کرتا جو بالفعل غیر معین ہو بلکہ رنگ کے معنی میں زیادتی کا طالب ہوتا ہے تاکہ رنگ بالفعل معین ہو جائے۔ لیکن طبیعت نوعی میں (ایسا نہیں ہوتا کیونکہ) اس کے معنی کی تحصیل نہیں طلب کی جاتی بلکہ اس کی طرف اشارے کی تحصیل طلب کی جاتی ہے۔ مگر طبیعت جنسی ایسی ہے کہ اگر نفس اس میں تحصیل اشارہ طلب کرتا ہے تو بجا کرتا ہے۔ کیونکہ جنس کو بھی آخر کار مشارٌ الیہ ہونا ضروری ہے۔ لیکن اسی (تحصیل اشارہ) کے ساتھ ساتھ نفس اس بات کا طالب ہوتا ہے کہ اس کی طرف اشارے سے پہلے اس کی ماہیت کی تحصیل کرلے کیونکہ نفس دوسرے ایسے امور کو رنگ کی طرف اضافت کیے بغیر

اس کو مشارٌ الیہ نہیں بنا سکتا۔ جن سے رنگ کی انواع اور ان انواع کی ماہیتا سولھویں فصل
کی تحصیل ہو۔ اور مقدار اور کیفیت کے بارے میں بھی یہی قول ہے۔ مگر نوع
(ایسی ہوتی ہے) کہ عقل اس کے معنی کی تکمیل کے لیے کسی دوسری چیز کو اس ۴،
کی طرف ضم کرنے کی طالب نہیں ہوتی بلکہ اس کی طرف اشارے کی طالب ہے۔
اور یہی طلب تشخصیت ہے۔

سترھویں فصل

تشخص نوع کی ماہیت پر زاید اور ایک امر ثبوتی ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر ماہیت کا حمل بہت سے (افراد) پر ہوتا ہے اور اس (ماہیت) کا نفس تصور اس حمل کا مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے جو شخص بہت سے (افراد) موجودہ پر ماہیت کے حمل کا دعویٰ کرے تو اس کے دعوے میں تناقض نہ ہوگا۔ بلکہ اس (دعوے) پر دلیل طلب کی جائے گی اور جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ ماہیت ایک شخص میں منحصر ہے تو اس کا دعویٰ اولیۃً صحیح نہ سمجھا جائے گا بلکہ اس پر دلیل کا مطالبہ ہوگا۔ البتہ ایک شخص معین کا نفس تصور اس کے شخص معین ہونے کی حیثیت سے بہت سے افراد پر اس کے حمل کا مانع ہوگا۔ (یعنی اس شخص معین کا حمل بہت سے افراد پر نہیں ہو سکتا) اسی سبب سے اس شخص کے قول کا فساد جس نے اس کو بہت سے افراد پر حمل کیا ہے اور اس شخص کے قول کی صحت جس نے اس کو ایک ہی شخص میں منحصر کر دیا ہے (یہ دونوں باتیں) علم میں محتاج دلیل نہیں۔ کیونکہ جو چیز حقیقت نوعیہ کے مفہوم میں داخل نہیں وہ اگر شخص کے مفہوم میں داخل نہ ہو تو اس طرح کا اختلاف نہ پیدا ہو۔ ان تعینات اور تشخصات کے ثبوتی امور ہونے پر دو

جو د متعین شخص

وجوہ سے دلالت ہوتی ہے پہلی وجہ یہ کہ کسی چیز کے تعین اور اس کی خصوصیت سے مراد یہ ہے کہ اس چیز کی ہویت اور شخص مستقلاً (من حیث ھو ھو) ثابت ہے۔ اور اس کی اسی حقیقت (مطلقہ) میں اس کی ہویت بھی داخل ہے۔ اور وہ (ہویت) ثابت کی حیثیت ثابت ہونے سے جز نہیں ہے (کہ) اس کا ثابت ہونا ضروری ہو لہٰذا ہویت ثابت ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اگر تعین امر عدمی ہوتا یا تو اس (تعین) سے مراد مطلق لا تعین (یعنی تعین کے نقیض[1]) کا عدم ہوگی یا اس کے غیر کا عدم تعین ہوگی۔ لہٰذا اگر (تعین سے) مراد مطلق لا تعین کا عدم ہو تو تعین کا ایک امر عدمی ہونا بدیہی ہوگا (اس صورت میں) عدم کا عدم ہی تعین ہوگا تو وہ ایک امر وجودی ہو جائے گا (کیونکہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے) اگر تعین سے مراد غیر تعین کا تعین سے سلب ہے تو اس (تعین) کے غیر کا تعین یا تو عدمی ہوگا اور وہ اس کا عدم ہے تو وہ (اس صورت میں) ثابت ہو جائے گا کیونکہ غیر تعین ایک عدمی امر ہے اور سلب بھی نفی ہے لہٰذا جب کسی چیز کے عدم کی نفی ہوگی تو اس چیز کا وجود ثابت ہو جائے گا[2] لیکن اس کا تعین اس کے غیر کے تعین کی طرح ہے تو اس کے غیر کا تعین بھی ثابت ہوگا۔

اور اگر اس (تعین) کے غیر کا تعین ایک امر ثبوتی ہے۔ اور اس کا تعین بھی اس کے غیر کے تعین کی طرح ہے تو اس کا تعین بھی ثبوتی ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ تعین کا امر ثبوتی ہونا ناممکن ہے۔ جس کے کئی وجوہ ہیں۔

(۱) اگر تعین امر ثبوتی (اور) ماہیت پر زیادہ ہو تو اس تعین کے لیے بھی ایک اور تعین ہوگا۔ پھر اس دوسرے تعین کے لیے بھی ایک تیسرا تعین

---

[1] نقیض کل شیء رفعہ یعنی ہر چیز کا نقیض اس کی نفی ہے جیسے انسان کا نقیض لا انسان اور نقیضین میں سے کسی ایک کا پایا جانا لازمی ہے کیونکہ نقیضین کا اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہیں۔ مترجم

[2] یہ قیاس استثنائی ہے۔ مترجم

(ضروری ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا۔

(۲) اس امر (زائد علی الماہیۃ) کا اس تعین کے غیر کو چھوڑ کر اس (تعین) کے ذریعے سے اختصاص اسی وقت ہوگا جبکہ خود اس تعین کا اپنے غیر سے امتیاز ہو جائے۔ ورنہ اس (تعین) کے ذریعے اس (امر زائد) کا اختصاص اس تعین کے غیر کے اختصاص سے یا کسی غیر (یعنی امر زائد کے سوا کسی اور امر) کا اس تعین کے ذریعے اختصاص سے (یعنی ان دونوں میں سے کوئی اختصاص بھی ایک دوسرے سے) اولیٰ نہ ہوگا۔

لہذا اس تمیز کے ذریعے سے متمیز کو جو خصوصیت حاصل ہوئی ہے (اس خصوصیت) کے لیے متمیز کا پہلے اپنے غیر سے ممتاز ہونا ضروری ہے۔ مگر اس صورت میں تمیز اپنے متمیز ہونے سے پہلے متمیز ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

(۳) اگر شخص کا تشخص (ان امور پر جو اس کی نوع میں مشترک ہیں) ایک امر زائد ہو تو لامحالہ اس شخص میں ایک (امر کی) زیادتی ہوگی۔ اور وہ (زیادتی) ماہیت نہ ہوگی ورنہ اس شخص کی نوع میں داخل ہوتی۔ اور وہ (زیادتی) علت فاعلی بھی نہ ہوگی کیونکہ فاعل صرف ایجاد کرتا ہے۔ اور اس (فاعل) کا اس (شخص) کو ایجاد کرنا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ وہ بعینہ حاصل ہو جائے اور وہ (زیادتی) علت صوری بھی نہیں کیونکہ اس (علت صوری) کا وجود محل کے وجود سے متاخر ہوتا ہے اس لیے وہ اس کی ہویت کی علت نہیں۔ اور وہ (زیادتی) علت غائی بھی نہیں کیونکہ علت غائی کا وجود کسی چیز کے وجود کے بعد ہوتا ہے۔ اور وہ (زیادتی) علت قابلیت بھی نہیں کیونکہ (اس صورت میں) اس قابل کے تعین کے متعلق بھی ویسا ہی کلام ہوگا جیسا اس شے کے تعین کے متعلق ہوا ہے (اور یہ تین حال سے خالی نہیں) یا تو وہ اس قابل کے تعین کے لیے ہوتو دور لازم آئے گا۔ یا کسی اور قابل کے تعین کے لیے ہو تو تسلسل لازم آئے گا۔ یا وہ اس قابل کی نفس ماہیت کے لیے ہو تو ہر قابل کی

سترھویں فصل
نوع کا اپنے تشخص میں ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ (سب) اجسام
جسمیت میں باہم مشترک ہیں (پھر یہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس جسمیت
میں وہ صلاحیت نہ ہوگی جو اس (زیادتی) کو قبول کرے تو اس صورت میں ہم کو
ایسے امور ملیں گے جو ماہیت میں بلحاظ تشخص متحد ہیں مگر قوابل (جمع قابل) کے
سبب سے نہیں یا اس (جسمیت) میں اس (زیادتی) کو قبول کرنے کی صلاحیت
ہوگی۔ پھر یہ قابل اگر ماہیت میں مشترک ہوں تو وہی الزام عود کرے گا۔ اگر
وہ (قابل) ایسے نہ ہوں تو ضروری ہوگا کہ جسمیت میں جو اجزا فرض کیے جا سکتے
ہیں ان کے قوابل باہم ایک دوسرے سے ممیز بالفعل ہوں۔ مگر جن اجزا
کا فرض اس (جسمیت) میں ممکن ہے وہ غیر متناہی ہیں لہذا وہ قابل بھی جو
ماہیت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے ممیز ہیں غیر متناہی ہوں گے۔ اور وہ
جسمیت جو ان قابلوں میں سے ہر قابل میں حلول کر کے پائی جا رہی ہے ۶۹
وہ اس جسمیت کے سوا ہوگی جو دوسرے قابل میں حلول کر کے پائی جا رہی ہے
(یعنی ہر ہر قابل کی جسمیت علٰحدہ علٰحدہ ہوگی) اور چونکہ یہ قابل غیر متناہی بالفعل
ہیں) لہذا جسم ایسے اجزا سے مرکب ہوگا جو غیر متناہی بالفعل ہیں اور یہ خلاف
مفروض ہے۔ تو ثابت ہوا کہ یہ محالات تشخص کو ماہیت پر زائد کہنے کا نتیجہ ہیں۔
اس لیے یہ (تشخص کا ماہیت پر زائد ہونا) باطل ہے۔ (تو ہمارا) جواب (یہ
ہے کہ) پہلے اعتراض کا حل وہ ہے جو وجود کے باب میں گزر چکا یعنی تعین
کا مفہوم اگر (تعینیت) کے سوا ہو تو وہ اس بات کا مقتضی ہوگا کہ وہ کسی
اور مفہوم کے مقارن ہو۔ ورنہ وہ تعین اس کی ذات کا تعین ہوگا۔ اور اس
(کی ذات) کا تعین ہی اس کی ذات ہوگی۔ اور یہ تعین اس پر زائد نہ ہوگا اور
تسلسل لازم نہ آئے گا۔ دوسرے (اعتراض) کا حل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس
کا تعین اس کی ماہیت کا معلول نہ ہو یہاں تک کہ اس کی نوع کے اس شخص
میں ہو تو اس کے لیے مادہ ضروری ہے۔ اور اس کے مادے کے لیے
یہ ضروری ہے کہ اعراض شخصیہ سے مخصوص ہو۔ اور مادے کا ان اعراض
سے مشخص ہونا اس حادث کے تشخص کی علت ہوگا۔ اور یہ ممتنع ہے کہ اس

سترہویں فصل

نوع کا کوئی دوسرا فرد اس وقت اس مادے کے ساتھ ہو کہ اشکال (مذکور) لازم آئے۔ اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ایک چیز (الگ) پائی جاتی ہے اور تعین (الگ) پایا جاتا ہے۔ پھر یہ دونوں اپنے حصول کے بعد ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں بلکہ (ہم یہ کہتے ہیں کہ) ایک چیز کا اس خاص مادے میں حاصل ہو جانا ہی اس چیز کا تعین ہے۔ تم اس قانون کو یاد کرو جو ہم نے وجود کے باب میں بیان کیا ہے۔ اس سے بہت سے اشکال دور ہو جائیں گے۔

اٹھارھویں فصل

اشخاص کی علت تشخص

واضح ہو کہ ماہیت کا تعین یا تو اس کے لوازم سے ہو گا یا نہ ہو گا پہلی صورت اس امر کی مقتضی ہے کہ وہ نوع ایک ہی شخص میں منحصر ہو۔ دوسری صورت میں اس (ماہیت) کا تشخص ایک ایسی علت کا طالب ہو گا جو اس ماہیت کی غیر ہو۔ اور علت تشخص کا اس تشخص سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے۔ اور یہ علت یا تو اس شخص کی مباین ہو گی یا اس سے ملی ہوئی ہو گی۔ پہلی صورت محال ہے۔ کیونکہ اس مباین کی شخص سے ویسی ہی نسبت ہے جیسی دوسرے شخص سے ہے لہذا وہ اس شخص کی علت نہیں ہو سکتی۔

اور اگر وہ علت اس شخص سے ملی ہوئی ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہونگی) یا تو وہ علت اس شخص میں حلول کر کے پائی جائے گی یا وہ شخص اس علت میں حلول کر کے پایا جائے گا۔ پہلی صورت اس لیے محال ہے کہ حال (حلول کرنے والا) محل کے بعد ہوتا ہے۔ اور علت تشخص کا شخص سے متاخر ہونا محال ہے لہذا یہ ضروری ہوا کہ شخص اس (علت تشخص) میں حلول کر کے پایا جائے۔ تو اس صورت میں ہر وہ نوع جو بہت سے اشخاص میں پائی جاتی ہے ان۔

اٹھارویں فصل

(اشخاص) کی کثرت بغیر سبب مادی کے حاصل ہی نہ ہوگی۔ تو جس کی نوع اس کے شخصیت میں نہ ہو اس کا مادی ہونا ضروری ہوگا اس کی دو قسمیں ہیں۔ ذات میں کسی معنی کے بغیر محض مادے کی طرف اضافت ہی سے تشخص (حاصل) ہو جائے جیسے بسائط و اعراض کے تشخصات میں کہ ان کا اپنے مادوں اور محلوں میں حاصل ہو جانا ہی ان کے تشخصات ہیں۔ یا یہ کہ وہاں کچھ اور (ایسے) احوال ہیں جو اضافات پر زائد ہیں۔ اور تشخص خواہ کیسا ہی ہو اس کا عدم اور ارتفاع فرض کرنے سے تشخص کا عدم و ارتفاع لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم علت سے عدم معلول ضروری ہے مگر ہر وہ (امر) جو کسی شخص کو عارض اور اس کا خاصہ ہو تو اس کے عدم سے شخص کا عدم لازم نہیں۔ لہذا وہ مشخصات میں سے نہ ہوگا۔ بلکہ وہ تحقق شخص (یعنی شخص کے وجود خارجی) کے بعد عارض ہوگا۔ اور وہ شخص کے مقومات میں سے نہ ہوگا بلکہ منجملہ ان مقومات کے ہوگا جو اس (شخص) کے ساتھ قایم ہیں۔

پھر تمہیں یہ معلوم کرنا بھی ضروری ہے کہ کلی کی قید کلی کو لگانا شخصیت کا مقتضی نہیں ہوتا کیونکہ جب تم زید کی نسبت یہ کہو کہ وہ انسان ہے تو اس (کے مفہوم) میں شرکت ہوگی اور اگر تم یہ کہو کہ وہ ایک پرہیزگار۔ عالم۔ اور مظلوم انسان ہے تو اس میں بھی شرکت ہے اور اگر تم یہ کہو کہ زید فلاں کا بیٹا ہے تو اس میں بھی شرکت کا احتمال ہے۔ اور اگر تم اس میں مزید وضاحت کرو کہ (زید) وہ ہے جس نے فلاں روز فلاں مقام پر گفتگو کی تھی تو یہ اوصاف بھی کلی ہیں کیونکہ عقل بہت سے (افراد) پر ان قیود کے حمل کی مانع نہیں۔ بالفاظ دیگر ماہیت (دو حال سے خالی نہیں) اس کی نوع ایک شخص میں ہوگی یا ایک شخص میں نہ ہوگی اگر وہ (نوع) ایک ہی شخص میں ہو تو اس شخص کا تشخص اپنی ماہیت کا معلول ہوگا۔ اور اگر ماہیت کی نوع اپنے شخص میں نہ ہو تو اس کے تشخص کے لیے عوارض موجودہ کا اتصال ضروری ہے اور وہ (عوارض ۸ ،
موجودہ) ذات میں کسی (خاص) معنی کے بغیر محض اضافت ہوں گے جیسے اعراض و بسائط کے تشخصات ہیں کیونکہ ان کے تشخصات یہی ہیں کہ وہ اپنے مواد (مادہ کی جمع) اور محلوں میں حاصل ہو جائیں یا کچھ اور احوال ایسے ہوں گے جو اضافتوں پر زائد ہیں۔ اسکی پوری تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

انیسویں فصل

حد کی محدود کے ساتھ مناسبت

واضح ہو کہ جب ہم انسان کی حد بیان کرتے ہیں تو ہم کہتے ہیں وہ حیوان ناطق ہے۔ اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ حیوان اور ناطق کا مجموعہ انسان ہے۔ بلکہ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ حیوان ایسا حیوان ہے جو ناطق ہے کیونکہ حیوان لا بشرط شے (کے مرتبہ میں) حاصل اور مکمل نہیں ہوتا۔ اس کی تکمیل اس شرط کے بغیر نہیں ہوتی کہ اس کے غیر کو اس کے لیے ثابت کیا جائے یا اس سے اس کے غیر کی نفی کر دی جائے لہذا جب ہم اس کے ساتھ ناطق کی قید لگاتے ہیں تو اس کے اس ناطق سے مقید ہو جانے کے بعد وہ حاصل ہوتا اور پایا جاتا ہے اور ایسا نہیں ہوتا کہ پہلے حیوان پایا جائے پھر اس کی طرف ناطق کی اضافت ہو اسی طرح مقدار ایک ایسا مفہوم ہے جس میں خط، سطح اور جسم کا (داخل) ہونا جائز ہے اور وہ ایسا (مفہوم) نہیں ہے کہ اس کے وجود کے بعد کوئی چیز اس کے ساتھ ہو جائے اور ان دونوں کا مجموعہ خط، سطح اور جسم ہو۔ بلکہ اس کا مفہوم نفس خط اور نفس سطح ہے کیونکہ مقدار سے مراد وہ چیز ہے جو کسی دوسری چیز کی شرط کے بغیر مساوات کا احتمال رکھتی ہے اور اس کے اور اس چیز کے درمیان جو اس شرط کے ساتھ مساوات کا احتمال رکھتی ہے کہ اس کا

انیسویں فصل

غیر اس کے ساتھ نہ پایا جائے (یعنی مرتبہ بشرط لا شے میں ہے) فرق ہے لہذا جب ہم کسی ایسی چیز کو لیں جو دوسری چیز کی شرط کے بغیر (یعنی مرتبہ لا بشرط شے) میں مساوات کا احتمال رکھتی ہے تو بہت ممکن ہے کہ وہ چیز خود ہی خط ہو یا بہت ممکن ہے کہ وہ سطح ہو۔ لہذا جب ہم اس کا خط ہونا معین کر دیں تو دو ایسے موجود نہیں حاصل ہوتے جو ایک دوسرے کے قریب ہوں بلکہ ایک ہی موجود (حاصل) ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ جب ہم حیوان و ناطق میں سے ہر ایک کو شرط عدمی (بشرط لا شے کے مرتبے) میں لیں تو ان میں کا ہر ایک جزو ہو جاتا ہے اور محمول نہیں ہوتا۔ اور جب ہم ان دونوں کو لا بشرط شئے کے مرتبے میں لیں تو ان میں کا ایک جنس اور دوسرا فصل ہو جاتا ہے اور یہ دونوں ماہیت پر محمول ہو جاتے ہیں لہذا جنس و فصل اس حیثیت سے کہ وہ دونوں ایسے (یعنی ماہیت پر محمول) ہیں حد کے جزو نہیں ہو سکتے۔

بیسویں فصل

اجزائے ماہیت

واضح ہو کہ اجزائے ماہیت میں سے بعض تو ایسے ہیں جن کا ماہیت کے حدود (تعریفات تام) میں داخل ہونا ضروری ہے اور بعض ایسے ہیں جن کے حدود میں ماہیت داخل ہوتی ہے وہ اجزا جو ماہیت کی تعریف میں ذکر کیے جاتے ہیں اجسام مرکبہ کے اجزا کی طرح ہیں جیسے معاجین (جمع معجون) اور بدن انسان کہ وہ اپنے کل کے حدود میں مذکور ہوتے ہیں۔ مگر وہ اجزا جن کے حدود میں ماہیت داخل ہوتی ہے (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ موجود بالفعل ہوں گے یا نہ ہوں گے جو موجود بالفعل ہیں جیسے انسان کی انگلی کہ وہ انسان کا ایسا جز ہے جو موجود بالفعل ہے۔ اس کی تعریف میں انسان کا ذکر ضروری ہے۔ مگر انسان کی ماہیت کی تعریف اس کی انگلی کے ذکر پر موقوف نہیں۔ بلکہ جب ہم اس حیثیت سے اس کی تعریف کرنا چاہیں کہ وہ انسان کامل ہے تو اس کی تعریف میں انگلی ضرور داخل ہوگی۔ کیونکہ کامل انسان ہونے میں وہ (انگلی) اس کا جزو ذاتی ہے۔ اگرچہ وہ (انگلی) اس کی طبیعت نوعی سے خارج ہے کیونکہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ مشخصات کے مقوم ہیں۔ اگرچہ وہ اس (شخص) کی طبیعت نوعی سے خارج ہیں

بیسویں فصل

لیکن جو اجزا موجود بالفعل نہیں ہوتے ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔ یا تو وہ ایسے ہوں گے کہ جب وہ جزو فرض کیے جائیں تو ان کا پایا جانا محال ہوگا۔ مگر جب کل فرض کیے جائیں تو وہ پائے جائیں گے۔ یا ایسے نہ ہوں گے۔ پہلی (صورت) کی مثال قطعہ دائرہ ہے کہ وہ دائرہ بالفعل ہی میں پایا جاتا ہے دوسری کی مثال (زاویہ) حادہ ہے کہ وہ زاویۂ قائمہ کا جزو ہے۔ لیکن وجود حادہ کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ قائمہ موجود بالفعل کا جزو ہو۔ بلکہ اس کے دونوں ضلعوں میں سے ایک ضلع دوسرے پر قایم کیے جانے کی وجہ سے وہ بذات خود حادہ ہے۔
حادہ کی تعریف میں قائمہ کے ذکر کی ہم کو اس لیے ضرورت پڑی کہ حادہ صرف اس میل اور قرب کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جو اس (قائمہ) کے خطوط (اضلاع) میں سے ایک دوسرے کے درمیان ہے اور یہ امر ان امور میں سے ہے جس سے کوئی نہ کوئی اضافت متعلق ہوتی ہے لہذا حادہ کی تعریف بغیر اضافت کے نہیں ہو سکتی۔ پھر چونکہ زاویہ (ایک) خط کو (دوسرے) خط پر قایم کرنے ہی سے پیدا ہوتا ہے اور جو میل پیدا ہوتا ہے وہ کسی نہ کسی اعتدال سے ہے کیونکہ اگر ہم ایک خط سے دوسرے خط کا مطلق قرب اور ان دونوں کا درمیانی میل بلا تعین تصور کریں تو یہ میل مطلق میل ہوگا۔ اور میل مطلق (زاویہ) حادہ (زاویہ) منفرجہ اور (زاویہ) قائمہ سب میں پایا جاتا ہے ۸۰
کیونکہ ان کے درمیانی خطوط میں بھی باہم میل ہوتا ہے جب ایسا ہے تو ضروری ہوا کہ میل مطلق کسی چیز سے محدود ہو۔ اور چونکہ اس چیز کا بعد خطی ہونا ضروری ہے اور ایسے خطوط کا تصور نہیں ہو سکتا جن سے یہ خط مائل ہو کر زاویہ حادہ منفرجہ یا قایمہ بنائے۔ سوائے اس خط کے جو اس سے علی الاستقامتہ (یعنی عمودی طور پر) ملتا ہے لہذا میل مطلق کا اعتبار صحیح نہ ہوگا ورنہ منفرجہ اور قائمہ حادہ ہو جائیں گے۔ اور اسی طرح منفرجہ بنانے والے خط کے میل کا بھی اعتبار ناجائز ہے۔ کیونکہ انفراج سے جو میل ہوتا ہے کبھی مختلف ہوتا ہے۔ اس لیے انفراج محفوظ نہیں رہتا۔ کبھی ایک منفرجہ دوسرے منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے اور یہی حکم حادہ کے لیے بھی ہے۔ حادہ کی تعریف حادہ سے نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی چیز

بیسویں فصل

کی تعریف خود اس (چیز) سے محال ہے۔ لہذا یہی باقی رہا کہ اس (حادہ) کی تعریف قائمہ سے ہو کہ جس کی حقیقت اس سے میل کے ساتھ باقی نہیں رہتی۔ گویا یہ کہنا ہے کہ حادہ وہ ہے جو ایسے دو خطوں سے پیدا ہوتا ہے جن میں کا ایک (خط) دوسرے پر قایم اور اس (دوسرے خط) کی طرف قائمہ سے زیادہ مائل ہے اس سے ہماری مراد یہ نہیں کہ قائمہ موجود بالفعل کے ساتھ حادہ کا قیاس کیا گیا ہے بلکہ قائمہ موجود بالقوہ کے ساتھ (اس کا) قیاس کیا گیا ہے اور وہ بالقوہ ہونے کی حیثیت سے موجود بالفعل ہے یعنی اس (قائمہ) بالقوہ ہونا بالفعل حاصل ہے۔ حاصل کلام یہ کہ قائمہ تو حقیقت متحدہ ہے مگر حادہ اور منفرجہ دونوں غیر محدود ہیں بلکہ ان ... کے بے شمار اقسام ہیں۔ لہذا حادہ اور منفرجہ کی تعریف میں قائمہ کا ذکر ایک ناگزیر ضرورت ہے بس ماہیت کے بیان کی یہی تفصیل ہے۔ ہم نے ابتدائے منطق میں جو بیان کیا ہے اگر اس میں اس باب کا اضافہ کر دیا جائے۔ تو اس کے مباحث کی تکمیل ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

تیسرا باب

وحدت و کثرت

اس کی بیس فصل ہیں

پہلی فصل

وجود اور وحدت کا فرق

بعض وقت یہ گمان ہوتا ہے کہ وجود اور وحدت دونوں سے ایک ہی ٨١
چیز مراد ہے اس گمان کا سبب یہ ہے کہ ہر موجود کی ایک ماہیت اور خصوصیت
ہوتی ہے (لہذا بعض) لوگوں کو یہ گمان ہوا کہ وہی خصوصیت اس (موجود) کی وحدت
اور وجود ہے۔ یہاں تک کہ مطلق کثرت (کثرت من حیث ھی ھی) کو بھی وحدت
عارض ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ یہ ایک کثرت ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ کثیر بحیثیت

کثیر ہونے کے موجود ہے اور کوئی کثیر بحیثیت کثیر ہونے کے ایک نہیں ہے جس کا (منطقی) نتیجہ یہ نکلا کہ کل موجود ایک نہیں لہٰذا وحدت وجود کے مغائر ہے اگر یہ کہا جائے کہ کثیر کو بحیثیت کثیر ایک خصوصیت اور اپنے غیر سے امتیاز حاصل ہے ورنہ وہ ایک موجود چیز نہ ہوگی۔ لہٰذا وہ بھی اس حیثیت سے کہ وہ کثیر ہے ایک ہے ہم کہیں گے کہ وحدت (تو دراصل) اس کثرت کو عارض ہوتی ہے اس چیز کو نہیں عارض ہوتی جس کو کثرت عارض ہوئی ہے۔ جیسے عشریت (دس ہونا) جسم اور دوسرے امور کو عارض ہے اور عشریت کو اس حیثیت سے کہ وہ عشریت ہے وحدت عارض ہے لہٰذا یہاں دو چیزیں (جدا جدا) ہیں کثرت اور اس کا موضوع کثرت تو موضوع کو عارض ہے اور وحدت اس کثرت کو (عارض ہے) لہٰذا کثرت کی وحدت اس کثرت کی مناقض نہیں کیونکہ بغیر اتحاد موضوع کے تعاند عارض ہی نہیں ہوتا مگر جو ہر موضوع کو وحدت و کثرت دونوں کا عارض ہونا درست ہے کیونکہ وہ اپنی حیثیت مطلقہ (من حیث ھو ھو) میں نہ تو واحد ہے نہ کثیر جیسا ہم بیان کر چکے ہیں۔

دوسری فصل

وحدت تشخص تعین اور ہویت کا فرق

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وحدت ہویت کے مغائر ہے کیونکہ کثرت پیدا کرنے والے تینوں اسباب (تشخص تعین ہویت) میں سے کوئی سبب جب کسی جسم میں بالفعل نہ پایا جائے تو وہ (جسم) ایک ہوگا۔ مگر جب کسی جسم کی تفریق کر دی جائے یہاں تک کہ جسم میں کثرت پیدا ہو جائے تو اس جسم کی ہویت باقی رہے گی۔ مگر اس کی وحدت زائل ہو جائے گی۔ اور باقی زائل کے سوا ہوتا ہے لہذا ہویت غیر وحدت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح اس جسم کے انفصال سے (بسبب تفریق) وحدت زائل ہوگی اسی طرح اس انفصال (جسمی) سے ہویت بھی باطل ہوگی اور دوسرے دو انفصال پیدا ہو گئے تو ہم کہیں گے مانا کہ (جسم کی) وہ صورت معدوم ہوگئی (مگر سوال یہ ہے کہ) آیا اس جسم کی کوئی چیز باقی بھی ہے یا نہیں۔ اگر اس جسم کی کوئی چیز باقی نہیں رہی تو تفریق کے معنی یہ ہوئے کہ جسم کو بالکل معدوم ہی کر دیا جائے۔ اور یہ باطل ہے۔ جس کو حس نہیں قبول کرتی۔

یہ اس لیے بھی (باطل) ہے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ کون و فساد ایسے

دوسری فصل

مادے کے طالب ہیں جس کی ذات باقی رہے۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ
۸۲ جسم جب ایک تھا تو اس کا مادہ ایک تھا یا اس میں کثرت تھی۔ اگر اس
لحاظ سے کہ جسم کے بہت سے انقسام ہو سکتے ہیں جسم کے مادے میں (بھی) کثرت تھی تو (ایک)
جسم متصل میں ایسے مواد (جمع مادہ) جمع ہو جائیں گے جو ایک دوسرے سے ممیز (اور)
غیر متناہی بالفعل ہیں اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس کا ثبوت فرض کر لیں تو (دو حال سے
خالی نہیں) یا تو تمام مادوں میں ایک ہی صورت حلول کر کے پائی جائے گی یا ہر ہر مادے
میں علٰحدہ علٰحدہ ایسی صورت حلول کر کے پائی جائے گی جو اس (مادہ) کی تخصیص کرتی ہے۔
اگر تمام مواد میں ایک ہی صورت حلول کئے ہوئے ہے تو ایک ہی حال (حلول کرنے والا) بہت
سے محلوں میں حلول کیے ہوئے ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر ہر مادے کی خاص صورت ایسی ہے
جو اس مادے کی تخصیص کر دیتی ہے تو ایسے اجزا جو ایک دوسرے سے متحد ہیں۔ غیر متناہی
بالفعل موجود ہو جائیں گے جو محال ہے۔ (اب) یہ کہنا باقی رہ گیا کہ ایک جسم
کا مادہ ایک ہی ہوتا ہے۔ پھر بھی ہم یہ سوال کریں گے کہ جب جسم میں کثرت
پیدا ہوئی تو آیا مادے میں بھی کثرت پیدا ہوئی یا نہیں اگر مادے میں کثرت
نہیں پیدا ہوئی اور صورتوں میں کثرت پیدا ہو گئی تو یہ لازم آیا کہ ایک ہی مادے میں ایک ہی
نوع کی بہت سی صورتیں جمع ہو جائیں اور یہ محال ہے اگر اس کو جائز بھی فرض کر لیا
جائے تو (اس صورت میں) ایسے اجسام حاصل نہ ہوں گے جن کی ذاتیں اور
اشخاص ایک دوسرے سے متباین ہیں بلکہ ایک ہی محل ہوگا جو بہت سی صفات
سے موصوف ہے اور اس سے ایسی ذاتیں حاصل نہ ہوں گی جو ایک دوسرے
سے ممتاز ہوں۔ لہٰذا یہ کہنا ضروری ہوا کہ جب جسم ایک تھا تو مادہ بھی ایک تھا
اور جب جسم میں کثرت پیدا ہوئی تو مادے میں بھی کثرت پیدا ہو گئی۔ لہٰذا کسی چیز کی
وحدت کا زائل ہو جانا اگر اس (چیز) کی ہویت کے فساد کا موجب ہے تو مادے
کا نشانۂ عدم ہونا لازم آیا اور اس صورت میں یہ مادہ ایک دوسرے مادے
کا طالب ہوگا اور یہ (سلسلہ) غیر متناہی ہوگا۔ اور اگر تسلسل کو تسلیم بھی کر لیا جائے
تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو تمام مادے کی ذات باقی رہے گی یا نہ رہے گی
اور یہاں ذات مادے کا باقی رہنا محال ہے۔ کیونکہ جو مادہ بھی ایسا فرض

دوسری فصل کیا جائے وہ جسم کے ایک ہونے کی حالت میں ایک اور جسم کے کثیر ہونے کی حالت میں کثیر ہوگا اور مادے کی وحدت کا زوال اس کی ہویت کے فساد کا موجب ہے اور اگر یہاں کوئی چیز بھی باقی نہ رہے تو تفریق سے (جسم کا) بالکلیہ معدوم ہو جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے جب یہ (بھی) باطل ہو گیا تو یہی بات قرار پائی کہ جسم کی ہویت اور تعین جسم کی وحدت و کثرت دونوں حالتوں میں باقی ہیں۔ اور اس کا اقتضا یہ ہے کہ ہویت وحدت کی مغائر ہے جس کا یہ ادعا ہے کہ ہویت عین وحدت ہے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ متکثر جب متحد ہوتا ہے تو ۸۳
اس کے اتحاد پر بھی یہ دونوں ہویتیں باقی رہتی ہیں یا نہیں اگر (دونوں ہویتیں) باقی رہتی ہیں تو ان دونوں (ہویتوں) کی طرف دو اشارے (علٰحدہ علٰحدہ) ہوں گے اور وہ دونوں (ہویتیں) علٰحدہ علٰحدہ مشارٌ الیہ ہوں گی۔ پھر تو وہ ایک چیز نہیں بلکہ دو (جدا جدا) چیز ہوئیں۔ اور اگر ان دونوں (ہویتوں) کی طرف دو اشارے (علٰحدہ علٰحدہ) نہ ہوں تو یہاں دو ہویتیں نہیں ہیں۔ لہٰذا وہ مشارٌ الیہ اور ہویت باقی نہیں رہی بلکہ ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی۔

پس دونوں طرف سے یہی کہا جا سکتا ہے۔ اور یہ بہت مشکل ہے شاید یہی قول حق ہے کہ وحدت ہی ہویت ہے اشکال مذکور کا یہ جواب دیا جائے کہ محسوس ہونے والے اجسام ایسے اجزا سے مرکب ہیں جو بالفعل ناقابل انقسام ہیں لہٰذا جو تقسیم قبول کر رہا ہے وہ حقیقۃً ایک نہیں۔ اور جو حقیقۃً ایک ہے وہ تقسیم قبول نہیں کرتا اس کی پوری تفصیل آگے جزو لا یتجزیٰ کے باب میں آئے گی اور یہ بہت دقیق ہے اس پر خوب غور کرو۔

تیسری فصل

وحدت تعریف سے بے نیاز ہے

واضح ہو کہ وحدت کی حالت اکثر احکام میں وجود کی سی ہے۔ جن میں سے ایک بات یہ بھی ہے کہ وحدت کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ جو امور عام ہونے میں وجود کے مساوی ہیں ان کو وہ عارض ہو تو اس کی تعریف بغیر دور یا ایسی تعریف کے جو خود اسی کی ذات سے کی جائے (تعریف الشیٔ بنفسہ) ناممکن ہے۔

کہا گیا ہے کہ واحد وہ ہے جو اس جہت سے منقسم نہ ہو جس سے اسکو واحد کہا گیا ہے اور یہ واحد کی تعریف متکثر سے ہے پھر کثرت کی تعریف میں (یہ) کہا گیا ہے کہ کثرت وحدتوں کے جمع ہو جانے کا نام ہے حالانکہ وحدتوں کا جمع ہو جانا خود کثرت یا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بغیر کثرت کے نہیں ہوتا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدد ایک کثرت ہے جو وحدتوں سے مرکب ہے حالانکہ کثرت نفس عدد ہے عدد کی جنس کی طرح یا عدد کی لازم نہیں۔ پھر اس (رسم) میں بھی دور ہے کیونکہ اس تعریف کرنے والے نے کثیر کی تعریف واحد سے کی ہے حالانکہ اس نے (پہلے) واحد کی تعریف کثیر یعنی اس منقسم سے کی تھی جو خود کثیر ہے

اور (اب وہ) کثیر ہی سے واحد کی تعریف کرتا ہے یہ بھی کہا گیا ہے کہ عدد ترتیب والی مقدار منفصل ہے اور یہ (رسم) بھی غلط ہے۔ اول تو یہ کہ ہم چونکہ اس سے واقف ہیں کہ مقدار کی (تمام اعتراضات سے) محفوظ ترین رسم (یعنی معرفت بالخاصہ) یوں کہنا ہے کہ مقدار وہ ہے جو بذات خود ایسی ہو کہ اسکی ذات کے بعد اس میں ایک کا فرض کیا جانا درست ہو لہذا اس (رسم) کی بنا پر واحد اور عدد کو ہم نے مقدار کی تعریف میں لے لیا اس لیے اگر ہم عدد کی تعریف میں مقدار کا ذکر کریں تو دور ہو جائے گا۔ نیز انفصالی اور ترتیب والی ہونا (یہ دونوں باتیں) ایسی ہیں جن میں سے کسی کی تعریف بھی بغیر عدد کے نہیں ہو سکتی۔ لہذا سچ تو یہ ہے کہ واحد اور کثیر ان دونوں کا تصور اوّلی اور تعریف سے بے نیاز ہے۔ مگر کثرت کا تخیل اولاً ہوتا ہے۔ کیونکہ خیال محسوس سے پیدا ہوتا ہے اور محسوس میں کثرت ہے مگر وحدت محض عقلی (مفہوم) ہے اسی سبب سے تمام چیزوں میں عقل کا پہلا تصرف تقسیم ہوتا ہے پھر وہ واحد کا تصور کرتی ہے۔ پھر اس کی تقسیم اس طرح کرتی ہے کہ وہ ایسا ہوگا یا ایسا نہ ہوگا اور وحدت کا تعقل اولاً ہوتا ہے (یعنی کثرت تخیل میں اور وحدت تعقل میں اول ہے) لہذا ہمارا وحدت کی تعریف کثرت سے کرنا تخیلی معنی سے عقلی معنی کی تنبیہ کرنا ہے اور کثرت کی تعریف وحدت سے کرنا خیالی معنی کی تعریف عقلی معنی سے کرنا ہے اور اس طرح دور لازم نہیں آتا۔

چوتھی فصل

واحد ذات پر زاید اور ایک امر ثبوتی ہے

بے شک واحد ایک امر ثبوتی ہے۔ لیکن واحدیت (واحد ہونا) یا تو امر سلبی ہو گا یا ثبوتی ہو گا اور اس کا سلبی ہونا باطل ہے کیونکہ اگر وہ امر سلبی ہو تو اس سے مراد (مطلق بلا تخصیص) کسی چیز کا سلب نہ ہو گی بلکہ کثرت کا سلب مراد ہو گی۔ اور کثرت یا تو امر عدمی ہو گی یا امر ثبوتی۔ اگر کثرت امر عدمی ہو اور وحدت سے مراد عدم کثرت۔ تو عدم کے عدم کا نام وحدت ہو گا اور وحدت ایک امر ثبوتی ہو گی (کیونکہ نفی کی نفی اثبات ہوتی ہے) حالانکہ اس کو ایسا نہیں کہا گیا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر کثرت امر ثبوتی ہو (چونکہ) کثرت وحدتوں کے مجموعے کا نام ہے۔ اور وحدت امر عدمی تو عدموں کا مجموعہ امر ثبوتی ہو جائے گا جو محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ وحدت ایک امر ثبوتی ہے۔

ہم کہیں گے کہ سیاہی۔ جوہر یا انسان کو جب ہم کہتے ہیں کہ وہ ایک ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو خود ان کا سیاہ۔ جوہر انسان ہونا ہی خود ان کی واحدیت ہو گی یا وہ ایک ایسا امر ہو گا جو ان ماہیتوں میں داخل ہے یا وہ ایسا ٨٥
امر ہو گا جو ان ماہیتوں سے خارج ہے۔

چوتھی فصل

ان ماہیتوں کا فی نفسہ واحد ہونا تین وجوہ سے باطل ہے۔
پہلی وجہ۔ چونکہ ہمارے اس قول میں کہ سواد (سیاہی) سواد ہے اور ہمارے اس قول میں کہ سواد ایک ہے جو فرق ہے وہ ظاہر ہے اور یہ (فرق) اس امر کا مقتضی ہے کہ سیاہ ہونا ایک ہونے کے سوا ہے۔
دوسری وجہ۔ چونکہ واحد کا مقابل کثیر ہے اور سواد کا مقابل کثیر نہیں بلکہ بیاض (سفیدی) وغیرہ ہے (لہٰذا واحد اور سواد ایک دوسرے کے سوا ہیں)
تیسری وجہ۔ واحد ہونا ایک ایسا امر ہے جو سواد اور اس کے مقابل دونوں میں مشترک ہے اور اس کا سیاہ ہونا (سواد) اس کے مقابل میں مشترک نہیں لہٰذا ان وجوہ اور ان کے علاوہ ان تمام وجوہ سے جو ہم نے وجود کے باب میں بیان کیے ہیں یہ ثابت ہوا کہ واحدیت خود اس کا سیاہ ہونا نہیں ہے (بلکہ ایک امر زائد علی الذات ہے) اور یہ بھی باطل ہے کہ وحدت ایک ایسا امر ہے جو جنس کی طرح ماہیتوں کا مقوم ہے جس کے تین وجوہ ہیں۔
پہلی وجہ۔ چونکہ ہم ہر ماہیت کا تعقل اس کی وحدت سے غافل ہونے کے باوجود بھی کر لیتے ہیں لہٰذا اگر وہ مقومات میں سے ہوتی تو یہ ناممکن ہوتا۔
دوسری وجہ۔ اگر واحد جنس ہوتا تو اس کے نوع کے مقوم کی فصل اس کے واحد ہونے کی حیثیت سے اس کی نوع ہو جاتی اور اس کے لیے ایک اور فصل کی ضرورت پڑتی یہ (سلسلہ) نامتناہی ہو جاتا۔
تیسری وجہ۔ اگر واحد جنس ہو تو ممکن ہے اس (جنس) میں دونوں (واجب و ممکن) کے مشترک ہونے کے بعد واجب کا امتیاز ایک فصل کے ذریعے سے ہوتا ہے تو واجب الوجود جنس و فصل سے مرکب ہو جاتا اور یہ محال ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ واحدیت ایک صفت ثبوتی اور ایسا قول ہے جو ماہیتوں پر کہا جاتا ہے۔ مگر وہ قول مقوم نہیں بلکہ ایسا قول ہے جو ماہیت سے خارج ہے اور یہی مطلوب ہے
اگر یہ کہا جائے کہ وحدت اس چیز کی ماہیت پر زائد ہو جس کو ایک کہا جاتا ہے تو لازم آئے گا کہ واحد کی وحدت بھی واحد کی ماہیت پر زائد ہو۔

چوتھی فصل

اور یہ سلسلہ غیر متناہی چلا جائے گا۔ تو ہم کہیں گے کہ جو واحد سے موصوف ہے اگر اس کی ماہیت واحد ہونے کے سوا ہو تو اس کی وحدت کا اس کی ماہیت پر زائد ہونا ضروری ہے۔ مگر وحدت کی کوئی اور ماہیت اس کے واحد ہونے
۸۲ سے زیادہ نہیں لہٰذا تسلسل لازم نہ آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ وحدت کی ایک ایسی ماہیت ہے جس کا نفس تصور اس بات کا مانع نہیں کہ وہ بہت سے اشخاص پر کہی جائے لہٰذا وحدت عینیہ کا تشخص ان کی ماہیتوں پر زائد ہے تو ہم کہیں گے مانا کہ ان کا تشخص ان کی ماہیتوں پر زائد ہے مگر (اس سے یہ) لازم نہیں آتا کہ وحدت کے لیے ایک دوسری وحدت ہو۔ بلکہ وحدت کا تشخص ہوگا اور یہ تشخص اپنی ذات کا تشخص ہے۔ جیسا ہم بیان کر چکے ہیں لہٰذا اشکال رفع ہو گیا۔

مگر اشکال اب تک قایم ہے کیونکہ یہ تشخص اپنے تشخص ہونے میں دوسرے اور تشخصات کا بعینہ مشارک ہے اس لیے اگر جہت اشتراک (ہی) موجب امتیاز ہو تو ہر تشخص بعینہ یہی تشخص ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے اور اگر دو جہتیں ایک دوسرے سے ممیز ہیں تو (دو حال سے خالی نہیں) اگر جہت امتیاز اشتراک کو لازم ہو تو محال مذکور عود کرے گا اور اگر وہ (جہت امتیاز) کسی دوسری علت سے حاصل ہوئی ہے تو پھر اسی طرح تسلسل لوٹ آئے گا۔

پانچویں فصل

وحدت جوہر نہیں بلکہ عرض ہے

اس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ عرض اس کو کہتے ہیں جس میں چار قیود پائی جائیں۔

(۱) وہ کسی چیز کی صفت ہو۔ (۲) وہ ایسا جزء نہ ہو جو ماہیت میں داخل ہو جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ (۳) اس کے محل کا تقوم اس سے نہ ہو جیسے صورت اور مادے کا (تعلق) حلول ہے اور یہ امر ظاہر ہے۔ (۴) اپنے محل سے اس کا منتقل ہونا درست نہ ہو۔ اور وحدت ایسی ہی ہے (یعنی وحدت میں بھی یہ چاروں قیود پائی جاتی ہیں) کیونکہ اگر ہم وحدت کو قائم بالذات فرض کریں تو وہ قائم بالذات یا تو ایسا مجرد ہوگا جو تقسیم قبول نہیں کرتا یا وہ کوئی ایسا دوسرا امر ہوگا جس پر غیر منقسم ہونے کا حمل ہو رہا ہے۔ پہلی صورت باطل ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک وجود ہے اور وہ وجود غیر منقسم ہے اور اس وجود کا مفہوم وحدت کے مفہوم کے مغایر اور اس سے متصل ہے لہٰذا یہ وجود یا تو جوہر ہوگا یا عرض ہوگا۔ اگر وہ عرض ہو تو اس کا ایک موضوع ہوگا۔ لہٰذا وحدت جو اس کو عارض ہے بدرجہ اولیٰ موضوع ۸۷
میں ہوگی۔ اور اگر وہ (وجود) جوہر ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو اس

پانچویں فصل

وحدت کی اس جوہر سے مفارقت صحیح ہوگی یا صحیح نہ ہوگی۔ اگر مفارقت ممتنع ہو تو یہی مطلوب ہے اور اگر مفارقت ممکن ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ دوسرے جوہر کی طرف منتقل ہو تو اس وحدت کے اس کی طرف منتقل ہونے سے پہلے (خود) اس جوہر میں وحدت نہ ہوگی یا ہوگی۔ اگر اس میں وحدت نہ ہو تو وہ جوہر اگر یہ وحدت اس کی طرف منتقل نہ ہو تو ایک نہ ہوگا۔ لہذا اس میں کثرت ہوگی اور (جب) یہ وحدت اس کی طرف منتقل ہوئی تو وہ ایک ساتھ واحد اور کثیر ہو جائے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر اس جوہر میں وحدت (پہلے سے) موجود تھی اور یہ وحدت (بھی) اس میں منتقل ہوئی تو (ایک جوہر میں) دو وحدتیں ہوئیں۔ لہذا دو واحد ہوئے پھر (دو حال سے) خالی نہیں یا تو یہ ہوگا کہ ہر وحدت جس واحد میں موجود ہوگی وہ اس واحد کا غیر ہوگا جس میں دوسری وحدت موجود ہے تو اس صورت میں جو وحدت منتقل ہوئی ہے وہ ان دونوں کی طرف منتقل نہ ہوگی بلکہ ان میں سے ایک کی طرف منتقل ہوگی۔ اور جسکی طرف یہ وحدت منتقل ہوئی ہے اس کی بھی ویسی ہی تقسیم ہوگی۔ لہذا یہ بھی دو واحد ہو جائے گا اور یہ امر غیر متناہی چلا جائے گا۔ یا یہ ہوگا کہ دونوں وحدتوں میں سے ہر وحدت دونوں جوہروں میں موجود ہو تو ہر وحدت اثنوت (دوئی) ہو جائے گی۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ وحدت میں چاروں شرائط پائے گئے۔ اس لیے وہ عرض ہے۔

چھٹی فصل

واحد کے اقسام

واحد اگر عدد کے اعتبار سے بہت سوں پر کہا جائے تو ان (بہت سوں) ۸۸
کی وحدت ان کی کثرت کے لحاظ سے ہوگی یہ جہت یا تو امور مقومہ میں سے ہوگی یا ایسی نہ ہوگی۔ اگر (ایسی) نہ ہو تو پھر یا تو اس کے عوارض میں سے ہوگی یا (عوارض میں سے) نہ ہوگی۔ اور جو (عوارض میں سے) نہ ہو اس کی مثال ایسی ہوگی جس کو یہ کہا جائے کہ بدن کے لیے نفس کا حال ایسا ہے جیسے بادشاہ کا شہر کے لیے۔ اور اگر اس کے عوارض کے سبب سے ہو تو اس کے تین وجوہ ہوں گے۔

(۱) وہ ایسے محمول کا موضوع ہوگی جو واحد اور عرض ہے۔ جیسے کہا جائے کہ انسان کاتب ہے۔

(۲) ایک موضوع کے دو محمول عرضی ہوں گے۔ جیسے کہا جائے کہ انسان کاتب و ضاحک ہے۔

(۳) دو موضوع کا ایک محمول ہوگا۔ جیسے کہا جائے کہ برف اور گچ سفید ہیں۔ یا بہت سے امور کی وحدت کسی مقوم کے لحاظ سے ہوگی۔ پھر

چھٹی فصل

وہ مفہوم اگر "وہ کیا ہے" (ماھو) کے جواب میں شرکت کے لحاظ سے کہا جائے
تو اس صورت میں واحد یا تو بلحاظ جنس ہوگا اور اجناس کے کئی مراتب ہیں جیسے
تمہیں معلوم ہوچکا ہے۔ اور جو صرف جنس کے لحاظ سے واحد ہو وہ بلحاظ نوع
ضرور کثیر ہوگا۔ یا تو (واحد) بلحاظ نوع ہوگا اور انواع کے بھی کئی مراتب ہیں
وہ جو بلحاظ نوع واحد ہو اس کا بلحاظ جنس و فصل واحد ہونا ضروری ہے۔ (مگر) یہ
اس وقت ہوگا جب کہ وحدت کا سبب (ما بہ الوحدت) ان افراد پر کہا جائے
جو بلحاظ عدد کثیر ہیں اور اگر ایسا نہ ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ اس کی تقسیم صحیح
ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر (تقسیم) صحیح نہ ہو تو یا تو اس کا وجود ہی ایک غیر منقسم چیز ہوگا
اور اس کے سوا اس کا کوئی مفہوم نہ ہوگا۔ اور یہی وحدت ہے۔ یا اس کا مفہوم
اس سے زیادہ ہوگا۔ تو (یہ بھی دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کی کوئی وضع
ہوگی تو وہ نقطہ ہوگا۔ یا نہ ہوگی جیسے عقل و نفس۔ اور اگر اس واحد کی تقسیم صحیح
ہو تو (اس کی بھی دو قسمیں ہیں) یا تو واحد ایسے اجزا کی طرف منقسم ہوگا جو
حقیقت میں اپنے کل کے مساوی ہیں یا اس طرح منقسم نہ ہوگا۔ اور پہلی قسم
(دو حال سے) خالی نہیں۔ اگر وہ انقسام کو (بلا واسطہ) اپنی ذات سے قبول
کرے تو مقدار ہے اور اگر بواسطہ غیر قبول کرے تو وہ اجسام بسیطہ کی طرح ہے۔ ۸۹
مگر مقدار کے متعلق تمہیں آگے معلوم ہو جائے گا۔ کہ وہ اگرچہ مادے کے
قابل قسمت ہونے کا سبب ہوتی ہے مگر (خود اس کی) تقسیم ممتنع ہے۔ لہذا
مقدار بلحاظ اتصال واحد ہے۔ مگر وہ اجسام جن کے اجزا ایک دوسرے کے
مشابہ ہیں۔ اگر ان کی اس حالت کا اعتبار کیا جائے جو ان کی تقسیم سے پہلے
تھی تو وہ بھی بلحاظ اتصال واحد ہوں گے۔ کیونکہ ان کی صورت اور مادہ
ایک ہے (مگر ان اجسام میں) ایسے اجزا فرض کیے جا سکیں گے۔ جو ایک
حد مشترک پر ایک دوسرے سے ملتے ہوں۔ ان اجسام کی تقسیم کے بعد کی
حالت کا لحاظ کیا جائے تو یہ ضروری ہے کہ وہ اجزا ایسے ہوں جو اپنے
موضوعات میں بالفعل متحد ہیں۔ مگر (یہ اتحاد) اشخاص انسانی کے اتحاد کی
طرح نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا حال اتحاد کا مقتضی نہیں۔ لہذا یہ قسم نوع کے

چھٹی باب

لحاظ سے واحد ہونے کے علاوہ بلحاظ موضوع بھی واحد ہے۔
واضح ہو کہ بلحاظ اتصال ایک ہونا (واحد بالاتصال) اور معنی پر بھی کہا جاتا ہے یعنی وہ دو مقداریں جو کسی حد مشترک پر ملتی ہیں جیسے ایک زاویے کے دو خط محیط۔ نیز وہ دو مقداریں جن کی دونوں طرفوں میں یہ لزوم ضروری ہے کہ ایک کی حرکت دوسرے کی حرکت کا سبب ہو۔ اس کی کئی انواع ہیں مگر بلحاظ اتصال ان میں اولیٰ وہ ہے جس میں التحام (پُر ہونا) طبعی ہو جیسے وحدت اجتماعی کے مشابہ ہے۔ ہم نے اس کو یہاں صرف اس لیے بیان کر دیا کہ وحدت اتصالی کا بیان منقطع نہ ہونے پائے (اب) ہم اپنے اس موضوع کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کو ہم نے چھوڑا تھا۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ (اجسام کی) دونوں قسموں میں سے ہر ایک قسم یعنی وہ جس کے اجزا ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور وہ جس کے اجزا ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں (دو حال سے) خالی نہیں۔ اگر وہ تمام (اجزا) جو اس (جسم مرکب) میں ہو سکتے ہیں اس کو حاصل ہوں تو وہ واحد بالتمام کہلائے گا۔ اگر حاصل نہ ہوں تو وہ کثیر ہے اور وحدت تامی یا تو بلحاظ وضع ہو گی جیسے ایک درہم یا ایک دینار، یا بلحاظ صنعت ہو گی جیسے ایک گھر یا بلحاظ طبیعت ہو گی جیسے ایک انسان۔ چونکہ خط مستقیم کے طول میں مستقیم درازی کی قابلیت ہوتی ہے اور وہ (مستقیم درازی بالفعل اس میں) موجود نہیں ہوتی اس لیے اس کو واحد تام نہ کہنا لازم ہے۔ اور خط مستدیر چونکہ زیادتی کے قابل نہیں ہوتا (اس لیے) وہ تام ہو گا۔ ہم اقسام واحد کے حصر کی بہت کوشش کر چکے اب ان کو شمار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ یہ ہیں۔

(۱) واحد بالعرض (۲) واحد بالجنس (۳) واحد بالنوع (۴) واحد بالفصل (۵) واحد بالمناسبت (۶) واحد بالذات کہ وحدت۔ نقطہ۔ عقل۔ ۹۰
انسان اور واحد مقدار اور ماء واحد (ایک پانی) جیسی چیزیں اس میں شامل ہیں۔ اور اس کو دوسرے اعتبار سے واحد بالموضوع اور تیسرے اعتبار سے واحد بالاتصال اور چوتھے اعتبار سے واحد بالتمام کہا جاتا ہے۔ اور

چھٹی فصل یہی حقیقی اتصالی وحدت ہے۔ اس کے بعد اضافی اتصالی وحدت اور تیسری وحدت با لتماس (چھونا) چوتھے وحدت بالاجتماع ہے۔ اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔

ساتویں فصل

واحد اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جاتا ہے

اگرچہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ وہ (واحد) اپنے ماتحت پر اسی طرح کہا جاتا ہے جس طرح عوارض اپنے معروضات پر کہے جاتے ہیں۔ مگر (یہ بتانا باقی ہے کہ) عوارض اپنے ماتحت پر کبھی یکساں (بالتواطو) اور کبھی کم و بیش (بالتشکیک) کہے جاتے ہیں لہذا یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ واحد تشکیک سے کہی جانے والی بات ہے۔ کیونکہ واحد بالعدد بلحاظ واحدیت واحد بالنوع سے اولی ہے۔ اور واحد بالنوع بہ لحاظ واحدیت واحد بالجنس سے اولی اور وہ واحد بالعرض سے اولیٰ ہے۔ اور جو وحدت واحد بالذات کے اقسام میں ہے وہ بلحاظ واحدیت عقل، نفس اور نقطے سے اولیٰ ہے۔ اور ان (عقل۔ نفس ونقطہ) کی وحدت اس سے اولی ہے جس کی تقسیم ان اجزا کی طرف ہو رہی ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور یہ وحدت اس سے اولی ہے جس کی تقسیم غیر متشابہ اجزا کی طرف ہو رہی ہے اور جو بلحاظ اتصال حقیقی واحد ہے وہ اس واحد سے اولیٰ ہے جو بلحاظ اتصال اضافی واحد ہے تو ظاہر ہوا کہ وہ (یعنی واحد) اپنے ماتحت (یعنی اپنے افراد) پر بطور تشکیک کہا جاتا ہے اور جو امور واحد کے جنس نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے

آٹھویں فصل

دو (چیزوں) کا اتحاد محال ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ (جن دو چیزوں کو متحد فرض کیا جائے) وہ دونوں اتحاد کے بعد بھی اگر باقی رہیں تو وہ دو چیزیں ہوئیں۔ ایک چیز نہیں ہوئی۔ یا ان دونوں میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہی تو وہ متحد نہیں ہوئیں بلکہ معدوم ہو گئیں اور ان کا غیر پایا گیا۔ (یعنی ایک تیسری چیز پیدا ہو گئی) یا ان میں سے ایک باقی رہ گئی اور ایک معدوم ہو گئی تو یہ بھی اتحاد نہ ہوگا۔

اس کلام کی تحقیق یہ ہے کہ ہر چیز کی ایک خصوصیت ہوتی ہے جس سے اس کی ذات (ھو بھا ھو) کا تعین ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تک (اس کی) یہ خصوصیت باقی ہے اتحاد محال ہے۔ اور جب یہ خصوصیت زائل ہو گئی تو وہ چیز (بھی) معدوم ہو گئی۔ پھر اتحاد ممتنع ہوگا۔ یہ جاننا ضروری ہے کہ ۹۲
برہان اس پر مبنی ہے کہ (کسی چیز کی) وحدت زائل ہو جانے کے بعد اس کی خصوصیت اور ہویت کا زائل ہو جانا ضروری ہے۔ مگر اس مسئلہ میں جو شک ہے اس کا ہم نے (پہلے) ذکر کر دیا ہے۔

نویں فصل

اثبات عدد

اس میں شک نہیں کہ موجودات اعداد ہیں۔ اور مجرد ان کی ماہیتیں اعداد نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی ماہیتیں جماد ہیں یا نبات یا حیوان۔ ان کا اعداد ہونا ان کی ماہیتوں پر ایک امر زائد ہے۔ اور اس سے مراد سلب وحدت بھی نہیں۔ کیونکہ عدد وحدتوں سے مرکب ہے۔ اور جو وجودی امور سے مرکب ہو وہ عدمی نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا وہ (یعنی عدد ہونا) ایک ایسا امر ہے جو ماہیتوں پر زائد ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔ کیونکہ مثلاً دس انسان اس حیثیت سے کہ وہ دس ہیں ایک انسان کے اس حیثیت سے کہ وہ ایک ہے مخالف ہیں۔ حالانکہ ایک اور دس طبیعت انسانی میں مساوی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ دس ہونا اور ایک ہونا ایک ایسا امر ہے جو دس اور ایک کی ماہیت پر زیادہ ہے کیونکہ جیسا ہم نے بیان کر دیا ہے کہ وحدت ایسا امر ہے جو ماہیتوں پر زائد ہے۔ لہٰذا وحدتیں بھی ماہیتوں پر زائد ہوں گی اور ان وحدتوں کے مجموعے کے سوا عدد کے کوئی اور معنی نہیں۔ جب ہم یہ بیان کر چکے کہ وحدت عرض ہے تو کثرت کا بھی جو انھیں وحدتوں کے

نویں فصل

مجموعے کا نام ہے عرض ہونا ضروری ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دوئی (اثنویت) ایک ایسا امر ہے جو دو (اثنین) میں موجود ہے تو وہ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک میں پائی جائے گی یا ان میں سے کسی ایک میں پائی جائے گی۔ اس کا ان دونوں میں پایا جانا دو وجوہ سے محال ہے۔ پہلی اس لیے کہ ایک عرض کا دو محلوں میں حلول کرنا محال ہے۔ دوسری یہ کہ دوئی جب ان دونوں میں پائی جائے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو ہونا لازم ہے لہذا ایک دو ہو جائے گا اور دو چار ہو جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک میں ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلے میں ہوا۔ لہذا دو میں غیر متناہی اکائیوں کا ہونا لازم آئے گا۔ بلکہ اس
(اثنین) میں ایک پایا ہی نہ جاسکے گا۔ کیونکہ ہر وہ چیز جس میں ایک پایا جائے ۹۲
تو اس میں دوئی حاصل ہوگی۔ لہذا وہ ایک نہ ہوگا۔ اور ایک کی نفی سے اثنین کی بھی نفی ہو جائے گی۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ دوئی کا ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہونا محال ہے۔

(اس کا) جواب (یہ ہے کہ) ان دونوں واحدوں میں سے کسی ایک کو دوئی کا عارض ہونا محال ہے۔ بلکہ وہ تو صرف ان دونوں کے مجموعے کو عارض ہوگی۔ اور یہ مجموعہ بلحاظ اپنے مجموعہ ہونے کے اپنے دونوں جزوں میں سے ہر جز کا مغائر اور ناقابل تقسیم ہے۔ کیونکہ قابل کا مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور اس مجموعے کا مجموعہ ہونے کے لحاظ سے (من حیث المجموع) تقسیم کے بعد باقی رہنا محال ہے۔ مگر ایک شک کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ (اپنے سابقہ اعتراض کی طرف) عود کرے اور کہے کہ جو اشکال ہم نے دوئی کے عارض ہونے کی کیفیت پر کیا تھا وہی اشکال وحدت کے عارض ہونے کی کیفیت پر بھی وارد کرتا ہوں جس کو تم نے دوئی کے عارض ہونے کی شرط قرار دی ہے اور یہ (اعتراض) مشکل ہے (البتہ) جب ہم یہ کہیں کہ دس دو پانچ نہیں ہے۔ بلکہ دس وہ ہے جو دو پانچ کے جمع ہونے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ ایک دہا (عشرہ) ہے تو کلام واضح ہو جاتا ہے۔

دسویں فصل

ماہیتِ عدد کی تحقیق

اعداد کے مراتب میں سے ہر مرتبے کے دو اعتبار ہیں۔ عام معنیٰ ۹۳
(اعتبار) جس میں کثرت ہو اور یہ اعتبار ہر عدد میں عام ہے۔ (عدد کا دوسرا اعتبار)
خاص ہے یعنی عدد کی خصوصیت اور صورت نوعیہ جس کے سبب عدد کو دوسروں سے
امتیاز حاصل ہوتا ہے (التی بہا الخصوص) اور اسی سے اس کو وحدت
نوعیہ عارض ہوتی ہے۔ اس پر تین امور دلالت کرتے ہیں۔

اول یہ کہ اعداد کثرت کے معنی میں مشترک ہونے کے باوجود خواص
میں (باہم) مختلف ہیں جیسے اولیت (اولی ہونا) ترکیب صمہ (اصم[1] ہونا)۔
منطقیت (منطق ہونا)۔ زائدیت (زائد ہونا)۔ تامیت (تام ہونا) ناقصیت
(ناقص ہونا) کہ ان خواص کا اپنے موضوعوں سے جدا ہونا ممتنع ہے اس لیے
(یہ خواص) یا تو (عدد کے) فصول ہیں یا لوازم۔ اگر یہ (عدد کے) فصول ہیں
تو مطلوب ثابت ہے۔ اور اگر (یہ خواص عدد کے) لوازم ہیں تو ان کا استناد

[1] جس کا جذر صحیح نہ نکلے اس کو اصم اور جس کا جذر صحیح نکلے اس کو منطق کہتے ہیں۔ (مترجم)

دسویں فصل اس امر کی طرف نہ ہوگا جو اعداد میں مشترک ہے۔ کیونکہ امر متفق کے لازم کا امور متقابل ہو جانا محال ہے۔ لہذا (یہ) ضروری ہوا کہ (ان کا) استناد کسی دوسری خصوصیت کی طرف ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ ہر لازم کا استناد کسی دوسرے لازم کی طرف ہو (اور یہ سلسلہ) غیر متناہی چلا جائے۔ لہذا اس کی انتہا ۹۳ ضرور کسی خصوصیت ذاتی کی طرف ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

دوم یہ کہ دس (عشرہ) بحیثیت دس ہونے کے قابل تقسیم نہیں ہے کیونکہ قابل کے لیے مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور دس کا دس ہونا (عشریت) اس کے تقسیم ہو جانے کے بعد باقی نہیں رہتا۔ اور وہ اپنی کثرت کے لحاظ سے تقسیم قبول کرتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کے دس ہونے کا اعتبار اس کی کثرت کا اعتبار نہیں ہے (یعنی دس ہونا اور کثرت جدا جدا اعتبار ہیں)

سوم یہ کہنا ناجائز ہے کہ دس نو اور ایک ہے کیونکہ اس سے مراد اگر عطف ہو جیسے (یوں) کہا جاتا ہے کہ آگ گرم اور خشک ہے یعنی آگ حرارت و یبوست سے موصوف ہے تو دس نو ہوگا اور نو ہونے کے ساتھ ایک بھی ہوگا۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس سے مراد قید لگانا ہے جیسے یوں کہا جاتا ہے کہ انسان حیوان اور ناطق ہے یعنی، انسان پر اس حیوان کا حمل ہوتا ہے جو ناطق ہے تو دس نو ہو جائے گا۔ یعنی وہ نو جو ایک ہے اور یہ (بھی) محال ہے یا یہ مراد ہوگی کہ نو دس پر محمول ہیں مگر (یہ حمل) اس شرط کے ساتھ ہے کہ یہ نو ایک کے ساتھ ہوں اور یہ (بھی) محال ہے۔ کیونکہ نو خواہ ایک کے ساتھ ہوں یا نہ ہوں وہ دس پر محمول نہیں ہیں۔ لہذا دس کے اجزا میں سے کوئی جز اس پر محمول نہیں بلکہ جو امر ان اجزا کے جمع ہو جانے سے حاصل ہوتا ہے وہی دس ہے۔ لہذا دس کا بحیثیت دس ہونے کے (العشرۃ من حیث هی هی) ایک خاص اعتبار ہے۔ جس کے سبب سے یہ افراد ایک ہو جاتے ہیں اور یہی (بیان کرنا) مطلوب ہے۔

گیارھویں فصل

عدد کی کیفیت تعریف

عدد کی انواع میں سے ہر نوع ان اکائیوں (احاد) سے مرکب ہے
جن کے مجموعے سے وہ نوع حاصل ہوئی ہے۔ اور ان افراد کا ہر فرد اس (نوع)
کی ماہیت کے لیے جز داخل کی طرح ہے۔ لہٰذا جب اس نوع کی تعریف
کرنا چاہیں تو ہر عدد کے لیے ہم کو ایک ایک کر کے وہ تمام اکائیاں گنانا
ضروری ہوگا جن کا مجموعہ وہ عدد ہے ورنہ امور مقومہ سے تعریف نہ ہوگی
اگر ان اکائیوں کے بدلے ہم اعداد کا ذکر کریں تو یہ تعریف نہ ہوگی بلکہ رسم
(تعریف بالخاصہ) ہوگی۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ہم دس کی تعریف میں یہ کہیں کہ دس وہ
ہے جو پانچ اور پانچ کے جمع ہونے سے حاصل ہوتا ہے تو یہ درست نہیں۔
کیونکہ جس طرح وہ پانچ اور پانچ سے مرکب ہے اسی طرح چھ اور چار سات ۹۴
اور تین۔ آٹھ اور دو اور نو اور ایک سے (بھی) مرکب ہے۔ اور دس
کی ہویت کا تعلق ان میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسروں کی نسبت
اولیٰ نہیں ہے۔ لیکن جو امور ماہیت پر دلالت کرتے ہیں ان کا ایک

گیارھویں فصل

سے زیادہ ہونا محال ہے۔ اس لیے عدد کا عددوں سے مرکب ہونا امر ذاتی نہیں، بلکہ عوارض لازمہ میں سے ہے۔ علاوہ ازیں تمھارا دس کی تعریف دو (مرتبہ) پانچ سے کرنا پھر پانچ کی تعریف کا محتاج ہو گا اور اس طرح آخر کار اکائیوں کے ذکر کی نوبت آئے گی۔ اور ظاہر ہے کہ اعداد کی تعریف ان کی تمام اکائیوں کے ذکر کے بغیر ناممکن ہے اور اس صورت میں اس کی ترکیب اعداد سے ہوتی ہے جو اس کے لازم ہیں مقوم نہیں اور (اس کی یہ صلاحیت) اس کی مقتضی ہے کہ ہم اس کی رسم بیان کریں نہ کہ حد۔ اور ارسطو کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ چھ کو دو (مرتبہ) تین مت سمجھو بلکہ وہ ایک ہی مرتبہ چھ ہے۔

بارھویں فصل

"دو" عدد ہے اور وہ کس طرح قلیل و کثیر سے موصوف ہوتا ہے

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دو (اثنین) تین وجوہ سے عدد نہیں۔ ۹۴
پہلی یہ کہ وہ پہلا جفت ہے لہذا پہلی فرد پر قیاس کرتے ہوئے وہ عدد نہ ہوگا۔

دوسری یہ کہ عدد اس کثرت کا نام ہے جو وحدتوں سے مرکب ہے۔ اور وحدتیں جمع کا لفظ (یعنی جمع کا صیغہ) ہے۔ اور جمع کے لیے کم سے کم تین (وحدتوں) کا ہونا ضروری ہے۔

تیسری یہ کہ اگر دو عدد ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ مرکب ہوگا (اس صورت میں) اس کا شمار غیر واحد میں ہوگا اور یہ محال ہے یا وہ اول ہوگا تو اس کا نصف نہ ہوگا اور یہ (بھی) محال ہے۔

(اس کا) جواب (یہ ہے کہ) عدد سے ہماری مراد وہ ہے جو اکائیوں سے مرکب ہے۔ اور دو (چونکہ) ایسا (یعنی دو اکائیوں سے مرکب) ہے اس لیے وہ عدد ہے۔ البتہ ایک عدد نہیں ہے کیونکہ وہ اکائیوں سے مرکب نہیں ہے مگر دو تو ان سے مرکب ہے۔ لہذا (ایک اور دو کا) فرق ظاہر ہے۔

بارھویں فصل

ان کا یہ قول باطل ہے کہ وحدات جمع کا صیغہ ہے۔ اس لیے دوؔ پر شامل نہیں۔ کیونکہ وحدتوں سے ہماری مراد یہ ہے کہ جو ایک سے زیادہ ہو نہ وہ جو علمائے نحو مراد لیتے ہیں۔ نیز اس میں وہ خود بھی مختلف ہیں کہ جمع کی کم از کم تعداد تینؔ ہے یا دوؔ۔

اور ان (معترضین) کا یہ قول کہ (دوؔ) اگر عدد ہو تو وہ اول ہو گا یا
۹۰ مرکب ہو گا۔ (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ وہ اول ہے مگر اول کی
یہ شرط نہیں کہ اس کا نصف نہ ہو بلکہ یہ ہے کہ اس کا نصف عدد نہ ہو۔

واضح ہو کہ ہر عدد کی ذات میں کثرت ہوتی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں ایک سے زیادہ وحدتیں ہوتی ہیں اور وہ اس لحاظ سے مقدار منفصل ہے اور اس میں دوسری کثرت اضافی (بھی) ہوتی ہے یعنی دوسری چیز میں جو پایا جاتا ہے اس میں بھی پایا جائے اور (اس کے علاوہ) زیادتی بھی ہو۔ اس صورت میں (جو کثیر ہے) کثیر ہونے کی وجہ سے زائد ہے اور (جو قلیل ہے) قلیل ہونے کی وجہ سے ناقص سے موصوف ہو گا۔ اور اس معنی کے لحاظ سے کثرت مضاف بالعرض کے باب سے ہو گی۔ کیونکہ وہ دوسرے پر قیاس کر کے کہی گئی ہے۔ لہذا دوؔ پہلے اعتبار سے کثیر ہے اور دوسرے اعتبار سے کثیر نہیں۔ کیونکہ اس کے تحت میں کوئی عدد نہیں کہ جس کے لحاظ سے وہ کثیر ہو۔ مگر باقی اور اعداد پر نظر کرتے ہوئے اس کو قلیل ہونا عارض ہوتا ہے اس تحقیق پر دو کے عدد ہونے سے انکار کرنے والا پھر اعتراض عائد کرے اور کہے کہ اگر دو کو قلت اضافی عارض ہو تو اس کو کثرت اضافی بھی عارض ہو گی جیسا باقی اور اعداد میں ہوتا ہے۔ مگر دو کو کثرت اضافی کا عارض ہونا محال ہے لہذا اس کو قلت اضافی کا عارض ہونا بھی محال ہو گا۔ اور ہر وہ چیز جو کسی عدد کی طرف نسبت کے لحاظ سے قلیل و کثیر ہو تو وہ عدد نہیں لہذا دوؔ عدد نہیں۔

تو (اس کا) جواب (یہ ہے کہ) اگر دو کے سوا اور دوسرے اعداد کو دوؔ اضافتیں یعنی کثرت اضافی اور قلت اضافی ایک ساتھ عارض ہوتی ہیں تو اس سے

یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی ایسی چیز پائی ہی نہ جائے جس کو ان میں سے کوئی ایک اضافت بارھویں فصل
عارض ہوتی ہے جیسے (یہ ضروری نہیں) کہ کوئی چیز مضاف ہو کر پائی جائے تو اسکا اقتضا
یہ نہیں کہ جو چیز مضاف نہ ہو وہ پائی ہی نہ جائے یا کوئی چیز (ایسی ہو) جو جنس و نوع ہے تو
یہ واجب ہو کہ تنہا جنس نہ پائی جائے کیونکہ اگر یہ واجب ہو تو تسلسل لازم
آئے گا۔ بلکہ واجب یہ ہے کہ مبدا کو مبدا ہونے کے لحاظ سے دو اضافتیں عارض
نہ ہوں کیونکہ اگر اس کو دو اضافتیں عارض ہوں گی تو صرف اس کے
تحت کے عدد کی طرف نسبت سے عارض ہوں گی۔ حالانکہ ہم یہ فرض
کر چکے ہیں کہ اس کے تحت میں کوئی عدد نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قلت
اضافی کا عدد کو عارض ہونا اس کی اس کثرت اضافی کا سبب نہیں جو ۹۶
اس کو دوسری چیز کی نسبت سے حاصل ہوئی ہے۔ بلکہ کسی دوسری چیز
کو عارض شدہ کثرت اضافی کی طرف قیاس کرتے ہوئے یہ چیز کثیر ہے
(یعنی کثرتِ اضافی کا قیاس کثرت اضافی پر کیا جاتا ہے قلت پر نہیں
کیا جاتا۔) لہذا دوئی (اثنونت) کمترین قلت ہے۔ مگر اس کی یہ قلت ہر عدد
کے قیاس سے ہے کیونکہ وہ ہر عدد سے کم ہے اور وہ کمتر اس لیے ہے
کہ وہ دوسرے کم سے کم عدد کی نسبت سے بھی وہ کثیر نہیں۔ اور جب دوئی
کو دوسری چیز سے نسبت نہ دی جائے تو وہ قلیل نہ ہوگی۔ البتہ دوسرے
اور اعداد باعتبار اول اپنی ذاتوں میں کثیر اور اپنے مافوق کی نسبت سے
قلیل اور اپنے ماتحت کی نسبت سے کثیر ہیں تو ثابت ہوا کہ کثرت اضافی
اور قلت اضافی کا تقابل۔ تقابل تضایف ہے۔

تیرھویں فصل

واحد و کثیر کا تقابل

(یہ تو) تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ مگر (اب) میں ۹۶
کہوں گا کہ ان دونوں (وحدت و کثرت) کے درمیان تقابل تضاد
نہیں ہے۔ اول اس لیے کہ وحدت کثرت کی مقوم ہے اور کوئی مقوم ضد نہیں
ہوتا۔ دوسرے چونکہ ہر دو ضدوں کا موضوع ایک ہوتا ہے اور وحدت و کثرت
میں کسی چیز کا موضوع ایک نہیں کیونکہ طاری ہونے والی وحدت جب طاری
ہوتی ہے تو جو وحدتیں اس سے پہلے ثابت تھیں ان کا معدوم ہو جانا
ضروری ہے اور جب وہ وحدتیں باطل ہو جاتی ہیں تو اس کثرت کا موضوع
(بھی) باطل ہو جاتا ہے کیونکہ انھیں وحدتوں کا مجموعہ اس کثرت کا موضوع تھا
تیسرے چونکہ جو وحدتیں کثرت میں موجود ہوتی ہیں وہ کثرت کی مقوم ہوتی ہیں اور
معلول یعنی کثرت کا اس کی علت کے معدوم ہونے کے بغیر معدوم ہونا ممکن
ہے کیونکہ جب تک علت باقی ہے معلول کا عدم محال ہے۔ لہذا معلول یعنی
کثرت کا معدوم ہونا ناممکن ہے بجز اس کے کہ اس میں جو وحدتیں تھیں معدوم
ہو جائیں لہذا کثرت و وحدت کی درمیانی تنافی و تضاد اولیٰ نہیں تو ان دونوں

تیرہویں فصل میں تضاد نہ ہوگا۔ بلکہ اگر (تنافی) ہو اور ضرور ہے تو طاری ہونے والی اور زائل
ہونے والی (دونوں) وحدتوں میں تنافی تو حاصل ہے مگر یہ بھی بوجہ تضاد نہیں۔
اولاً اس لیے کہ دونوں ضدوں میں (ایک دوسرے سے) انتہائی دوری ضروری
ہے اور یہاں یہ بات نہیں دوسرے اس لیے کہ دو ضدوں کا موضوع
ایک ہونا ضروری ہے اور یہاں ایسا نہیں کیونکہ زائل ہونے والی وحدتوں ۹۷
میں سے ہر ایک کا موضوع کسی طاری ہونے والی وحدت کا موضوع نہیں
بلکہ اس کے موضوع کا جز ہے لہذا تضاد کا قول باطل ہو گیا۔

اور وحدت وکثرت کے تقابل کا عدم وملکہ کا تقابل ہونا (بھی) باطل
ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ دو امر ایسے ہوں کہ ان میں کا ہر ایک دوسرے
پر قیاس کرتے عدم ملکہ ہو بلکہ ان دونوں کا ملکہ وہ ہے جو بذات خود ثابت
ہے اور عدم وہ ہے کہ وہ چیز حاصل نہ ہو تو اس صورت میں وحدت وکثرت
میں سے ایک امر کا موجود اور دوسرے کا معدوم ہونا ضروری ہوا۔ اگر
وحدت ملکہ ہو اور کثرت سے مراد عدم وحدت ہو تو چونکہ کثرت وحدتوں
کا نام ہے اس لیے امور وجودیہ کے مجموعے کا امر عدمی ہونا لازم آئے گا
اور وہ باطل ہے اور اگر وحدت عدم ہو اور کثرت وحدتوں کا نام ہے
تو امور عدمیہ کے مجموعے کا امر وجودی ہونا لازم آئے گا اور یہ (بھی) محال
ہے۔ اور ان دونوں (وحدت وکثرت) کے درمیان سلب وایجاب
کا تقابل (بھی) نہیں۔ کیونکہ جو (تقابل) لفظوں میں ہے وہ اس اعتبار کی
موافقت سے خارج ہے اور جو امور میں ہے وہ (ایجاب وسلب کا نہیں
بلکہ) عدم وملکہ کے تقابل کی جنس سے ہے جو ہمارے بیان مذکور کی طرف
رجوع کرتا ہے۔

اور نہ ان دونوں (وحدت وکثرت) کے درمیان تقابل تضایف
ہے جس کے دو وجوہ ہیں۔ پہلی یہ ہے کہ وحدت کثرت کی مقوم ہے اور
مقوم متقوم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور دونوں مضافوں کا ایک ساتھ ہونا
ضروری ہے اور یہ محال ہے کہ دو چیزیں ایک ساتھ (بھی) ہوں اور ان میں

سے ایک دوسری پر مقدم (بھی) ہو۔ ہاں کثرت بحیثیت معلول ہونے کے وحدت رھویں فصل
کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ علت ہے مضاف ہے اور وہ دونوں اسی اعتبار
سے ایک ساتھ ہیں۔ لیکن وحدت کے وحدت ہونے کا اعتبار اور کثرت کے ۹۷
کثرت ہونے کا اعتبار وحدت کی علت اور کثرت کے معلول ہونے کا اعتبار
نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اگر کثرت وحدت کی طرف مضاف ہو تو وحدت (بھی)
کثرت کی طرف مضاف ہوگی جیسا آگے ثابت ہوگا کہ دو مضافوں میں انعکاس
(عکس واقع ہونا) ضروری ہے۔ اگر ایسا ہوتا ہے تو وحدت کا تعقل اس وقت تک
نہ ہو سکتا جب تک کثرت کا بھی تعقل نہ ہو جائے اور یہ باطل ہے کیونکہ کثرت
سے غفلت کی حالت میں وحدت کا تعقل ناممکن نہیں بلکہ وحدت پائی جاتی ہے
اگرچہ کثرت نہ پائی جائے۔ تو ثابت ہوا کہ وحدت اور کثرت کی ماہیت میں ہرگز
تقابل نہیں بلکہ جو تقابل ان دونوں کو عارض ہوتا ہے وہ اس عارض ہی کی جہت
سے ہوتا ہے جو ان دونوں کو عارض ہے یعنی وحدت اس حیثیت سے کہ وہ
پیمانہ (مکیال) ہے۔ کثرت کے مقابل اس حیثیت سے ہے کہ وہ (کثرت) ناپی
ہوئی (مکیل) ہے۔ اور کسی چیز کا وحدت ہونا اور پیمانہ ہونا ایک نہیں بلکہ ان
دونوں میں فرق ہے جیسا تمہیں معلوم ہو چکا ہے پیمانہ ہونا (مکیالیتہ) اور ناپا ہوا
ہونا (مکیلیتہ) مضاف کے باب سے ہیں۔ لہٰذا جو تقابل ان دونوں کو عارض
ہوگا اس اضافت کے لحاظ سے عارض ہوگا۔ جو ان دونوں کی ماہیتوں
کو عارض ہے اور یہی مطلوب ہے۔

چودھویں فصل

ھوھو اور اس کا مقابل

الھوھو ۔ یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے کثیر اور دوسرے لحاظ سے ۹۸
وحدت ہو۔ لہذا الھوھو کا قیاس واحد کا قیاس ہے۔ ہر وہ چیز جس کو ھوھو کہا جاتا ہے (دو حال سے خالی نہیں) یا تو ھوھو کسی وصف عرضی میں اتحاد کا سبب ہوگا یا وصف ذاتی میں۔ اگر وصف عرضی میں ہو تو کبھی کیفیت (کیف) میں ہوتا ہے۔ یہی مشابہت ہے کبھی مقدار (کم) میں ہوتا ہے یہی مساوات ہے۔ کبھی اضافت میں ہوتا ہے یہی مناسبت ہے کبھی خاصے میں ہوتا ہے یہی مشاکلت ہے۔ کبھی اتحاد اطراف (کا سبب) ہوتا ہے یہی مطابقت ہے کبھی اجزا کی وضع کے اتحاد کا سبب ہوتا ہے یہی موازاۃ (مقابلہ برابری) ہے۔ اگر باقی اور اعراض میں ہو تو ان کا کوئی خاص نام نہیں۔ اور اگر وصف ذاتی میں ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو جنس میں ہوگا یہی مجانست ہے یا تو نوع میں ہوگا یہی مماثلت ہے جیسا کہ ھوھو ان اقسام کی جنس کی طرح ہے (ویسے ہی) غیر یعنی ھوھو کا مقابل ان اقسام کے مقابلات کی جنس کی طرح ہے اور وہ جنس میں غیر۔ نوع میں غیر۔ فصل میں غیر۔ عرض میں غیر کی طرح ہے۔

چودھویں فصل

یہ جاننا ضروری ہے کہ ایک ہی چیز بالعرض اپنی آپ غیر ہو سکتی ہے۔
99 مگر "آخر"، ایک اس کا اسم خاص ہے جو بلحاظ شخص مغائر ہے (یعنی لفظ آخر بلحاظ شخص مغائر کو کہتے ہیں) یہ لفظی امور ہیں ان کے ملخص معنی ہونا ضروری ہیں۔ متقابلات پر کلام کرنے کے لیے یہی مقام مناسب ہے۔

پندرھویں فصل

حقیقت واقسام متقابلین

دو متقابل سے مراد وہ دو (امور) ہیں جو ایک چیز میں ایک زمانے میں ایک ہی جہت سے نہیں جمع ہوتے۔ اوران کی چار قسمیں ہیں۔

پہلی (قسم) ایجاب وسلب کا تقابل ہے جیسے تمھارا یہ کہنا کہ زید گھوڑا ہے اور زید گھوڑا نہیں ہے۔ یا فرس اور لا فرس یا فرسیت اور لا فرسیت یہ تین اقسام ہیں لیکن تمھیں یہ جاننا ضروری ہے کہ تقابل اول اور بالذات وہ ہے جس میں موضوع نہ ہو۔ مگر جب اس میں موضوع لیا جائے تو تقابل بالذات نہ ہوگا بلکہ دوسرے کے لحاظ سے ہوگا۔

واضح ہو کہ یہ تقابل قول اور ضمیر کی طرف منسوب ہے کیونکہ سلوب (جمع سلب بمعنی نفی) کا بالذات ثبوت اور تعین نہیں ہوتا۔ ورنہ ہر چیز میں غیر متناہی امور نکلیں گے کیونکہ اس میں غیر متناہی سلوب ہوتے ہیں۔

(تقابل کی) دوسری (قسم) دو متضایفوں کا تقابل ہے جس کا ذکر آگے اضافت کے باب میں آئے گا۔

(تقابل کی) تیسری (قسم) دو ضدوں کا تقابل ہے اور وہ دو وجودی

پندرھویں فصل

ذاتیں ہوتی ہیں جو ایک ہی موضوع پر یا ایک ہی محل میں ایک دوسرے سے
متعاقب ہوتی ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان انتہائی اختلاف ہوتا ہے۔
99 اور یہ جیسے حرارت وبرودت۔ ماہیت اور ناریت کا تقابل ہے۔ اگر کسی
ایک محل یعنی ہیولیٰ یا موضوع میں ان کے تعاقب کی ضدیت پر اکتفا کیا جائے۔

(تقابل کی) چوتھی (قسم) عدم وملکہ کا تقابل ہے (اس کی دو قسمیں ہیں) مشہور[1] اور
حقیقی ملکہ کا مشہور یہ ہے جیسے بالفعل بینائی کا نہ ہونا اور نہ جیسے بالقوہ بینائی کا ہونا ملکہ کسی شخص
کا ایسا ہونا کہ جب وہ دیکھنا چاہے تو اس کے لیے ممکن ہو۔ اور عدم کا مشہور
یہ ہے کہ وہ معنی اس مادے سے اس مناسب وقت میں رفع ہو جائیں جب
کہ مادہ اس (معنی) کے قبول کے لیے آمادہ تھا۔ جیسے نابینائی کا بینائی
کے لیے اور گر جانے کا دانتوں کے لیے اور جھڑ جانے کا بالوں کے لیے۔
کیونکہ نابینائی صرف عدم بصر نہیں اس لیے کہ وہ پلا (شیر یا کتے کا بچہ)
100 جس کی آنکھیں نہ کھلی ہوں۔ اگرچہ اس میں بینائی نہیں ہوتی لیکن اس کو
اندھا نہیں کہا جاتا۔

عدم حقیقی۔ ہر اس معنی وجودی کا عدم ہے جو کسی چیز کے لیے ممکن ہو۔
خواہ بلحاظ اس کی جنس ہو یا بلحاظ نوع۔ یا بلحاظ شخص ہو۔ وقت سے پہلے ہو
یا بر وقت ہو۔ جنس کے لحاظ سے وہ یا تو جنس قریب کے لحاظ سے ہوگا۔
جیسے انوثت (مادہ ہونا) یعنی جنس حیوان کے لیے ممکنہ ذکورت (نر ہونا) کا نہ ہونا
یا جیسے فرد ہونا یعنی دو مساوی حصوں میں تقسیم ہونا (حالانکہ یہ امر) جنس عدد
کے لیے ممکن تھا۔ یا جنس بعید کے لحاظ سے ہوگا جیسے دیوار کے لیے بینائی
کا نہ ہونا حالانکہ وہ اس کے لیے بلحاظ جنس بعید یعنی جسم ہونے کے لحاظ سے
ممکن ہے۔ اور یا وہ (عدم حقیقی) بلحاظ نوع ہوگا جیسے عورت کو ڈاڑھی کا نہ ہونا
جو نوع انسانی کے لیے ممکن ہے۔ اور جو عدم بلحاظ شخص ہوگا۔ اس کی دو
صورتیں ہیں کبھی اس لیے ہوگا کہ وقت گزر چکا جیسے دانتوں کا گر جانا اور
یہ (عدم) کبھی اس لیے ہوتا ہے کہ وقت نہیں آیا جیسے سادہ رو اور
کبھی وقت پر ہوتا ہے اور یہ عدم کبھی اس سے زائل ہو جاتا ہے جیسے

پندرھویں فصل

دارالثعلب کے وقت بالوں کا جھڑ جانا یا کبھی زائل نہیں ہوتا جیسے نابینائی۔ ہم نے متقابل کے اقسام کو تو بیان کر دیا لہٰذا ان کا درمیانی فرق بیان کرتے ہیں۔ ایجاب وسلب کے تقابل میں اور دیگر اقسام میں دو وجوہ سے فرق ہے پہلی یہ کہ ان دونوں (ایجاب وسلب) کے درمیان تقابل قول اور ضمیر میں ہوتا ہے۔ وجود میں نہیں ہوتا۔ دوسری یہ کہ سلب وایجاب میں سے کوئی ایک لامحالہ صادق اور دوسرا کاذب ہوگا۔ اور باقی اور متقابلوں میں دونوں کا ایک ساتھ کاذب ہونا جائز ہے۔ مضاف میں جیسے تم کہو زید خالد کا بیٹا اور خالد کا باپ ہے۔ یہ دونوں (قول) جھوٹے ہو سکتے ہیں۔ دونوں ضدیں عدم محل کی صورت میں کاذب ہوتی ہیں۔ بلکہ کبھی وجود محل پر بھی کاذب ہوتی ہیں جبکہ محل ان دونوں سے خالی ہو۔ خواہ واسطہ پایا جائے جیسے سرخ اور زرد یا نہ پایا جائے جیسے شفاف اور دونوں عدم ملکہ مشہور وقت سے پہلے کاذب ہوتے ہیں اور دونوں حقیقی محل نہ ہونیکی صورت میں کاذب ہوتے ہیں متضایفین اور دیگر اقسام میں فرق یہ ہے کہ ہر متضایف دوسرے پر قیاس کر کے کہا جاتا ہے اور بلحاظ وجود وعدم ذہن اور خارج دونوں میں ایک دوسرے کا لازم ہوتا ہے۔ اور باقی تین اقسام میں یہ بات نہیں ہوتی

دونوں ضدوں کے درمیان اور عدم وملکہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ دونوں ضدین دوامر وجودی ہوتے ہیں۔ اور ان میں کے ہر ایک کی علت دوسرے کی علت کے سوا ہوتی ہے۔ مگر عدم تو نفس ملکہ کے زوال ہی کا نام ہے اور ملکہ کی علت کے زائل ہونے کے سوا اس کی کوئی اور علت نہیں ہوتی ہم آگے بیان کریں گے کہ عدم کی علت عدم علت ہے۔ جیسا کہ آفتاب جب طلوع ہوتا ہے تو فضا کی روشنی کی علت ہوتا ہے اور جب غائب ہو جاتا ہے تو تاریکی فضا کی علت ہوتا ہے۔

سولھویں فصل

تقابل سے متعلقہ مباحث

اور وہ تین بحث ہیں پہلی یہ کہ تقابل ان چاروں اقسام کی جنس نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ مضائف کی ماہیت کو اس کے غیر پر قیاس کرکے کہا جاتا ہے پھر یہ ماہیت اس کو لاحق ہوتی ہے کہ وہ دوسرے مضائف کے ساتھ ایک موضوع میں ایک زمانے میں جمع نہ ہو۔ اور جو مضائف اپنے غیر پر قیاس کرکے سمجھا جاتا ہے اس کا اور اک (اس طرح بھی) جائز ہے کہ اگرچہ دل میں یہ خطرہ بھی نہ ہو کہ اس (مضائف) کا دوسرے مضائف کے ساتھ ایک ہی محل اور ایک ہی وقت میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔ اور جب ایسا ہے تو مضائف اپنے متقابل ہونے سے متقوم نہ ہوگا۔ لہذا تقابل اس کی جنس نہ ہوگی۔

دوسری بحث ان دو شکوک کے حل میں جو متقابلین پر وارد کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ سواد (سیاہی) اس حیثیت سے کہ وہ بیاض (سفیدی) کی ضد ہے۔ بیاض پر قیاس کرکے کہی جاتی ہے اور وہ (سواد) اس لحاظ سے کہ بیاض پر قیاس کرکے رکھی گئی ہے بیاض کی مضائف ہے لہذا سواد بیاض کی ضد ہونے کے لحاظ سے بیاض کی مضائف ہے اس لیے سواد کا بیاض

سولھویں فصل

کی ضد ہونا یا تو اس کی نفس اضافت ہوگی یا کوئی ایسا امر ہوگا جو) اس اضافت میں داخل ہے۔ بہر حال تضاد کو اضافت کی قسم بنانا ممتنع ہے۔ دوسرا (شک) یہ کہ تقابل بحیثیت متقابل ہونے کے مضاف (کی قسم) ہے حالانکہ تم نے مضاف کو متقابل سے اخص قرار دیا ہے لہذا یہ محال ہے۔

پہلے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ حرارت پر بحیثیت حرارت ہونے کے یہ صادق آتا ہے کہ وہ برودت کی برودت ہونے کے لحاظ سے ضد ہے۔ لہذا مطلق (من حیث ھی ھی) حرارت مطلق (من حیث ھی ھی) برودت کی موضوع میں مخالف ہے۔ اور یہ (حکم) حرارت پر غلط ہے کہ مطلق حرارت مطلق
102 برودت کی مضاف ہے کیونکہ مطلق حرارت کی ماہیت مطلق برودت پر قیاس کر کے نہیں کہی جاتی۔ لہذا اس صورت میں تضاد تضائف کے سوا ہے۔ ہاں حرارت برودت کی ضد ہونے کے لحاظ سے برودت کی مضائف ہے۔ لہذا تضاد نفس حرارت اور برودت کو عارض ہوگا اور تضائف تضاد کو عارض ہوگا یا حرارت اور برودت کو تضاد کے ساتھ عارض ہوگا۔

دوسرے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ معترض کا یہ قول غلط ہے کہ تقابل مضائف کے تحت میں داخل ہے کیونکہ دونوں ضد متقابل کے تحت میں داخل ہیں۔ حالانکہ وہ دونوں مضائف کے تحت میں داخل نہیں۔ اور اگر تقابل مضائف کے تحت میں داخل ہوتا تو یہ محال ہوتا اس طرح عدم وملکہ دونوں متقابل کے تحت میں داخل ہیں حالانکہ وہ دونوں مضائف کے تحت میں داخل نہیں۔ بلکہ دو متقابلوں کو متقابل ہونے کی حیثیت سے تضائف عارض ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ (مطلق) متقابل اس حیثیت سے کہ وہ متقابل ہے (کسی خاص) متقابل سے اعم ہوتا ہے کیونکہ مطلق متقابل ہر اس (چیز) پر صادق آتا ہے جس کو متقابل کہا جائے۔ خواہ اس کا مفہوم یہ ہو کہ وہ اس کا متقابل ہے یا اس کی کوئی ایسی ماہیت ہے جس کو متقابل ہونا عارض ہوا ہو۔ یہ بات محال نہیں کہ خاص ہر اس (چیز) کو عارض ہو جس کی طبیعت عام ہے۔ مگر اس شرط کے اعتبار سے کہ اس (عارض ہونے) کے سبب سے وہ اخص

سولھویں فصل

ہو جائے۔ جیسے حیوانیت کو اگر حیوانیت کی حیثیت سے لیں اور دیگر قیود کے حذف کی شرط لگا دیں تو اس صورت میں حیوانیت کو ایسے امور لازم ہوں گے جو حیوان کی جزئیات پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ جو حیوان ایسا ہو تو وہ عدیم النطق ہو گا (یعنی اس میں نطق نہ ہو گی) حالانکہ ہر حیوان عدیم النطق نہیں۔

تیسری بحث اس (امر) میں جو اس بات پر دلالت کرتا ہے متقابلین انھیں چار قسموں میں منحصر ہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ ایسے دو امر جو ایک موضوع میں جمع نہیں ہوتے یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک وجودی ہو گا۔ یا ایسا نہ ہو گا۔ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک وجودی ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کی ماہیت دوسرے پر قیاس کر کے کہی جائے گی یا ایسا نہ ہو گا۔ پہلا دو مضافوں کا اور دوسرا
دو ضدوں کا تقابل ہے اور حصر کی اس قسم کے لیے دو ضدوں کے درمیان ۱۰۳
انتہائی اختلاف ضروری نہیں۔ لیکن وہ (یعنی ضدین کا باہمی غایت اختلاف) دو متضادوں کی شرط ہے۔ مگر (اس قسم کا) حصر (اس ضروری شرط سے) قاصر ہے۔ اور اگر دونوں (متقابل) وجودی نہ ہوں بلکہ ان میں کا ایک وجودی اور دوسرا عدمی ہو تو (تین حال سے) خالی نہیں یا تو ایجاب و سلب پر اس طرح نظر ڈالی جائے کہ اس کے لیے ایسے موضوع کا وجود مشروط ہو جو اپنی جنس یا اپنی نوع یا شخص کے لحاظ سے اس ایجاب کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہی عدم ملکہ حقیقی ہے۔ یا اس موضوع کا وجود مشروط ہو۔ جس میں یہ وصف کسی خاص وقت پر حاصل ہو سکے اور یہی عدم ملکہ مشہور ہے۔ یا یہ ہو گا کہ ان شرائط میں سے کوئی چیز ایجاب اور سلب میں مشروط نہ ہو گی۔ بلکہ مطلقاً ان دونوں کی حالتوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہی سلب اور ایجاب ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم و ملکہ ہی بعینہ سالبہ و موجبہ ہیں جو جنس یا نوع یا موضوع یا وقت یا ایک معین حال سے مخصوص کر دیے گئے ہیں۔

سترھویں فصل

اضداد کے احکام ستہ

۱۰۳ پہلا حکم یہ ہے کہ دو ضدوں میں سے یا تو کوئی ایک بعینہ موضوع کو لازم ہوگی جیسے سفیدی برف کے لیے اور سیاہی قار کے لیے یا ایسا نہ ہوگا۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ (یہ دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو محل کا ان دونوں (ضدوں) سے خالی ہونا محال ہوگا۔ یا محال نہ ہوگا پہلی قسم جیسے تندرستی اور بیماری۔ کہ کسی جاندار کا جسم ان سے خالی نہیں رہتا۔ جیسا آگے اپنی جگہ پر معلوم ہوگا۔ اور دوسری (یعنی محل کا ان دونوں ضدوں سے خالی ہونا محال نہ ہو تو اس) کی بھی دو قسمیں ہیں۔ کیونکہ محل جب دونوں ضدوں سے خالی ہو تو ان دونوں کی درمیانی حالت سے موصوف ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی ایسی ہے جیسے نیم گرم جو گرم اور ٹھنڈے کے درمیان ہے۔ اور سرخ جو سیاہ و سفید کے درمیان ہے مگر یہ اس وقت ہے جبکہ متوسط کے لیے کوئی نام مقرر ہو۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اس (درمیانی کیفیت) کا کوئی خاص نام نہیں ہوتا (ایسی صورت میں) اس کے دونوں طرفوں کی نفی سے اس (درمیانی کیفیت) کی تعبیر کی جاتی ہے۔ جیسے ہم (کسی شخص کی نسبت) یوں کہیں کہ وہ نہ تو عادل

سترھویں فصل

ہے اور نہ ظلمت مگر یہ بھی خیال رہے کہ) ہر وہ چیز جس کے دونوں طرفوں کی نفی کر دی جائے متوسط نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم فلک کو یہ کہتے ہیں کہ وہ نہ تو ثقیل
۱۰۴ ہے اور نہ خفیف (سبک) مگر اس سے ہماری یہ مراد نہیں ہوتی کہ گرانی اور سبکی کے درمیان کوئی حالت ہے۔ دوسری قسم شفاف کی طرح ہے کہ وہ سیاہی۔ سفیدی اور ان کی درمیانی کیفیت سے خالی ہے۔

دوسرا حکم بدلالت استقرا یہ ہے کہ طبائع جنسیہ ایک دوسرے کی متضاد نہیں ہوتیں بلکہ تضاد صرف انواع آخرہ کو عارض ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ تضاد اجناس میں واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ خیر وشر ایک دوسرے کی ضد اور ان میں سے ہر ایک بہت سے انواع کی جنس ہے۔ مگر یہ گمان (دو وجوہ سے) غلط ہے۔ اول تو یہ کہ ہم خیر وشر کو ایک دوسرے کی ضد ہی نہیں تسلیم کرتے کیونکہ خیر سے مراد کسی چیز کے کمال کا حاصل ہونا ہے اور شر اس کمال کے عدم کو کہتے ہیں لہذا ان دونوں میں عدم وملکہ کا تقابل ہے (نہ کہ تضاد کا) دوم یہ کہ ہم یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خیر وشر بہت سے انواع کی جنس ہیں کیونکہ انسان ہر اس چیز کا نام خیر رکھتا ہے جو اس کے موافق ومناسب ہے اور ہر اس چیز کا نام شر رکھتا ہے جو اسکے نامناسب ہے لہذا ان چیزوں کے مناسب ہونے کا نام ان کا اچھا ہونا ہے اور ان امور کا انسان کیلئے مناسب ہونا ایک ایسے امر کا اعتبار ہے جو ان امور کی ماہیتوں سے خارج ہے جیسے حلاوت کی ایک خاص ماہیت ہے۔ پھر اس ماہیت کو ایک یہ (بات) عارض ہوتی ہے کہ وہ حس ذائقہ کی مناسب ہے لہذا اچھا یا برا ہونے سے مراد جب وہ حالتیں ہوں جو ان امور کی ماہیتوں سے خارج ہیں جن پر ان کا اطلاق ہوتا ہے تو ضروری ہوا کہ یہ دونوں جن ماہیتوں پر کہے جاتے ہیں اس طرح نہ کہے جائیں جس طرح (ان ماہیتوں پر) جنس کہی جاتی ہے۔ البتہ اگر ہم مناسبت اور نامناسبت (ملائمت اور منافرت) کا ان کے موضوعات سے الگ کر کے اعتبار کریں تو یہ دونوں نسبتہ نوعی ماہیتیں ہو جائیں گی۔ لہذا اس صورت میں ان کے (باہمی) تضاد سے جنس کا تضاد لازم نہ آئے گا۔

سترھویں فصل

تیسرا حکم بدلالت استقرا یہ ہے کہ انواع اخیرہ کو تضاد عارض ہونے
کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ایک ہی جنس قریب کے تحت میں داخل
ہوں۔ بعض لوگوں کا گمان اس کے خلاف ہے کیونکہ شجاعت تہور کی
ضد ہے۔ حالانکہ یہ دونوں علٰحدہ علٰحدہ جنسوں کے تحت میں داخل ہیں
کیونکہ شجاعت جنس فضیلت کے تحت ہے اور تہور جنس رذیلت کے تحت
ہے مگر یہ گمان غلط ہے اس لیے کہ شجاعت بذات خود ایک کیفیت ہے
اور اس کا فضیلت ہونا ایک ایسی صفت ہے جو اس کو عارض تو ہے
مگر اس کی ماہیت سے خارج ہے اور اسی طرح تہور بھی بذات خود ایک
کیفیت ہے اور رذیلت ہونا اس کو عارض ہوتا ہے۔ لہذا فضیلت اور
۱۰۵ رذیلت اجناس نہیں بلکہ عوارض ہیں اور شجاعت اپنی ماہیت میں تہور
اور جبن (بزدلی) کے درمیان میں ہے لہذا وہ ان دونوں کی ضد نہ ہوگی
البتہ تہور اور جبن چونکہ ایک دوسرے سے انتہائی دوری پر ہیں اسلیے
وہ ایک دوسرے کی ضد ہوں گے۔ ہاں شجاعت کو ایک امر یعنی
اس کا فضیلت ہونا عارض ہے۔ اور تہور کو ایک امر یعنی اس کا رذیلت
ہونا عارض ہے اور ان دونوں عارضوں کے درمیان تضاد ہے۔ مگر
دو عارضوں کے درمیان تضاد واقع ہونے سے ان کے معروضوں کے
درمیان تضاد واقع ہونا لازم نہیں آتا۔

چوتھا حکم یہ ہے کہ ایک کی ضد ایک (ہی) ہوتا ہے کیونکہ ضد
تو وہی ہے جس کے وجود سے دوسرے ضد کا عدم لازم آئے لہذا ہم مثلاً
یہ کہیں گے کہ جس چیز کے وجود سے سفیدی کا عدم لازم آتا ہے یا تو وہ
چیز ایک ہوگی یا ایک سے زیادہ۔ اگر وہ ایک چیز ہو تو سفیدی کی ضد
اس ایک کے سوا (کوئی اور چیز) نہ ہوگی اور اگر وہاں بہت سے
امور ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے وجود سے سفیدی کا عدم لازم
آئے گا۔ لہذا (یہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو ان امور میں سے بعض کی
مخالفت سفیدی سے باقی اور امور کے لحاظ سے کم ہوگی۔ یا یہ تمام

سترھویں فصل

امور سفیدی کے انتہائی مخالف ہوں گے۔ اگر ان امور میں سے بعض کی
مخالفت سفیدی کے ساتھ باقی دوسرے امور کی نسبت کم ہو تو یہ سب
امور سفیدی کی ضد نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان دو ضدوں میں ہم نے
انتہائی اختلاف کی شرط لگائی ہے اور اگر یہ تمام امور سفیدی کے انتہائی
مخالف ہوں تو یہ محال ہے کیونکہ ان امور اور سفید میں جو مخالفت ہے وہ
یا تو ایک جہت سے ہوگی یا بہت سی جہتوں سے۔ اگر سفیدی ایک ہی جہت سے
ان امور کی مخالف ہو تو یہ امور اس ایک جہت میں مشترک ہو جائیں گے اور اسی
(ایک جہت) سے وہ سفیدی کے مخالف ہوں گے لہذا یہ امور صرف اسی ایک
جہت کے اعتبار سے سفیدی کے ضد ہوں گے۔ بس سفیدی کی ضد یہی ایک جہت
ہوگی۔ لہذا واحد کی ضد واحد ہو گی اور اگر سفیدی اپنی بہت سی جہتوں کے لحاظ
سے ان امور کی مخالف ہو تو یہ تضاد کی ایک وجہ نہ ہو گی بلکہ بہت سے وجوہ
ہو جائیں گے مگر ہم اس بارے میں گفتگو نہیں کر رہے ہیں اور کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ
سفیدی کا ایک اعتبار سے بہت سے امور کا مخالف ہونا کیوں ناجائز ہے۔ اگرچہ
۱۰۶ ان امور کا اشتراک کسی ایک ایسے امر میں نہ ہو جس کے سبب سے مخالفت ہو رہی
ہے۔ کیونکہ ان امور کا سفیدی کی ضد ہونے میں مشترک ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی
کہ وہ (امور) کسی ایسے (ایک) امر میں (بھی) مشترک ہوں جس کے اعتبار سے یہ ضد
واقع ہو رہی ہے۔ کیونکہ آگے ہم علت و معلول کے باب میں بیان کریں گے اور وہ امور جن
کی ماہیتیں مختلف ہیں کسی ایک لازم میں مشترک ہو سکتے ہیں جس کی آسان دلیل یہ
ہے کہ ضد ہونے میں اشتراک اگر کسی ایسے امر کی طرف مستند ہو جو ان
امور میں مشترک ہے۔ تو سبب اشتراک (ما بہ الاشتراک) کا سبب اختلاف
(ما بہ الاختلاف) کے لیئے لازم ہونا کسی دوسرے امر مشترک کے ذریعے سے
نہیں ہو سکتا۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ اور ہر حال میں اس کی انتہا یہی
ہو گی کہ جہت اشتراک جہت اختلاف کو لازم ہو۔ اور جب یہ (بات)
جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ سفیدی کی ضد وہ امر ہو جو بہت سی ماہیتوں میں
مشترک ہے

ستر ہویں فصل

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارا یہ قول کہ ایک کی ضد ایک ہوتا ہے
شجاعت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شجاعت کی دو ضدیں تہور و جبن
ہیں تو ہم کہیں گے کہ شجاعت کی ماہیت اور جبن و تہور کی ماہیت ایک
۱۰۶ دوسرے کی ضد نہیں۔ کیونکہ شجاعت تہور اور جبن کا درمیانی درجہ
(وسط) ہے اور وسط اپنے طرفین (یعنی افراط و تفریط) کی ضد
نہیں ہوتا۔ ہاں فضیلت ہونا شجاعت کا عرض ہے اور رذیلت ہونا
تہور اور جبن کا عرض ہے بس تضاد فضیلت اور رذیلت میں ہے لہذا ایک
کی ضد ایک سے زیادہ نہیں۔

پانچواں حکم یہ ہے کہ بعض ضدوں کا بعض کے بعد حاصل ہونا
درست ہے جیسے سفیدی اور سیاہی اور بعض ضدوں کا بعض کے
بعد حاصل ہونا درست نہیں جیسے وسط سے حرکت کرنا اور وسط تک
حرکت کرنا کیونکہ ان کا ایک دوسرے کے پیچھے ہونا ممتنع ہے اس لیے کہ یہ
ثابت ہو چکا ہے کہ دو حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے اور اس
کے ساتھ اکثر یہ ہوتا ہے کہ ضد کی طرف انتقال وسائط تک
انتقال کے بعد ہی ہوتا ہے جیسے سفید (پہلے) خاکستر یا سرخ یا سبز ہوتا
ہے پھر کالا ہو جاتا ہے۔

چھٹا حکم یہ ہے کہ اضداد وہی انواع اخیرہ ہیں جو ایک ہی
جنس قریب کے تحت میں داخل ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ انکا موضوع
ایک ہوگا۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ موضوع ان دونوں ضدوں کے قابل ہے (اور
ان میں سے کسی ضد کو قبول کرنے سے پہلے) موضوع (ان ضدوں
کے سوا) اور کوئی تیسری کیفیت اختیار نہ کرے جیسے گرم جسم کبھی
ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ موضوع ان ضدوں میں تغیر
۱۰۷ ہونے سے پہلے ان ضدوں کے سوا اور کوئی تغیر قبول کرے اور پھر ان
ضدوں میں سے کسی ایک ضد کو قبول کرے جیسے ایک میٹھی چیز

سترھویں فصل

(جسم) اس وقت تک کڑوی نہیں ہو سکتی جب تک پہلے اس کا مزاج نہ بدل جائے۔

اٹھارویں فصل

ایجاب اور سلب کا تقابل تضاد کے تقابل سے زیادہ قوی ہے

۱۰۷ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ سلب اور ایجاب کا تقابل عقیدہ (عقد) اور قول میں ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ قول عقیدہ کا تابع ہے۔ لہذا ان مرکبات میں اس کے مرکب ہونے کے لحاظ سے غور کرو تو خیر میں یہ عقیدہ ہوگا "وہ خیر ہے" اور اس میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ شر نہیں ہے" اور شر میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ خیر نہیں ہے" اور اس میں یہ عقیدہ ہوگا کہ "وہ شر ہے" لہذا ہم کہیں گے کہ جو تنافی ان (دو) عقیدوں یعنی "وہ خیر ہے" اور "وہ خیر نہیں ہے" کے درمیان ہے۔ اس تنافی سے قوی تر ہے جو ان دو عقیدوں کے درمیان ہے کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ شر ہے" جس پر پانچ امور دلالت کرتے ہیں پہلا یہ کہ جو خیر نہیں ہے اس میں (چار عقیدے ہو سکتے ہیں) یہ عقیدہ کہ "وہ خیر نہیں ہے" اور یہ عقیدہ کہ "وہ خیر ہے" یہ عقیدہ کہ "وہ شر نہیں ہے" اور یہ عقیدہ کہ "وہ خیر ہے" لہذا ہم کہیں گے کہ یہ عقیدہ کہ "وہ خیر نہیں ہے" اس عقیدہ کا کہ "وہ شر ہے" منافی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں کبھی صادق آجاتے ہیں اور نیز اس (وہ خیر نہیں ہے) کا یہ عقیدہ بھی منافی نہیں ہے کہ

اشارات فصل

"وہ شر نہیں ہے" کیونکہ یہ دونوں بھی کبھی صادق آجاتے ہیں۔ لہٰذا اس (خیر نہیں ہے) کا منافی یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر ہے" اور جب یہ ثابت ہوا کہ
۱۰۷ "وہ خیر نہیں ہے" کے عقیدہ کا منافی یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر ہے" تو یہ بھی ثابت ہوا کہ "وہ خیر ہے" کے عقیدہ کا منافی یہ عقیدہ ہو کہ "وہ خیر نہیں ہے" کیونکہ دونوں جانب میں منافات پائی جارہی ہے۔ دوسرا یہ کہ جب ہم خیر کو یہ کہتے ہیں کہ وہ خیر ہے تو ہم ایک امر ذاتی کی تصدیق کرتے ہیں اور جب ہم اس کو یہ کہتے ہیں کہ وہ شر نہیں ہے تو ہم ایک امر عرضی کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ سلوب (جمع سلب بمعنی نفی) اوصاف عرضی ہیں۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسا امر ہے جس کا تعین اس کے غیر کی طرف نسبت کرنے کے سبب سے ہوتا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ جب ہم "وہ خیر نہیں ہے" کہتے ہیں تو اس کی ذات کو اس سے رفع کرتے ہیں اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "وہ شر ہے" تو ہم اس سے ایک امر عرضی یعنی اس کے شر نہ ہونے کو رفع کرتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہے کہ ایک چیز کی ماہیت اور اس ماہیت کے رفع کے درمیان جو باہم عناد ہوتا ہے وہ اس عناد سے جو ماہیت اور اس کے عوارض کے رفع کے درمیان ہے قوی تر ہوتا ہے۔ نیز چونکہ لوازم ماہیت ماہیت کے معلول ہوتے ہیں۔ اور ارتفاع معلول ارتفاع علت کے بعد ہوتا ہے۔ لہٰذا جو معاندت ان دو عقیدوں یعنی "وہ خیر نہیں ہے" اور "وہ خیر ہے" کے درمیان ہے اس معاندت سے مقدم ہے جو ان عقیدوں کے درمیان ہے کہ "وہ شر ہے" اور "وہ خیر
۱۰۸ ہے" لہٰذا (پہلی) معاندت قوی تر ہوگی۔

تیسرا یہ کہ اگر شر سے مراد یہ نہ ہوتی کہ وہ خیر نہیں ہے تو یہ اعتقاد کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ شر ہے" ممتنع نہ ہوتا اور اگر شر کے بجائے کوئی اور (بھی) ایسی چیز ہوتی جو خیر نہیں ہے تو اس کے ساتھ (بھی) یہ اعتقاد کہ "وہ خیر ہے" اور "وہ خیر نہیں ہے" محال ہوتا۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ تنافی اول میں اور بالذات نہیں ہے بلکہ ایجاب وسلب کے درمیان ہے۔

چوتھا یہ کہ خیر میں ایسے غیر متناہی عقائد ہو سکتے ہیں جو سب کے سب

اٹھارھویں فصل

کاذب ہوں جیسے سفیدی۔ پتھر۔ مثلث اور باقی وہ تمام امور جن کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ ایک کی ضد ایک ہی ہوتی ہے۔ لہذا اس صورت میں ضد درحقیقت وہی امر ہے جو ان سب امور میں بلا تخصیص شامل ہے۔ اور وہ یہ عقیدہ ہے کہ "وہ خیر نہیں ہے" لہذا اس (عقیدہ) کی معاندت باقی اور امور کی معاندت سے قوی تر ہوگی۔

پانچواں یہ کہ بہت سے محمولات ایسے (بھی) ہوتے ہیں کہ ان کی ضد نہیں ہوتی۔ حالانکہ ان میں (بھی) قضیہ کا معاند سلب ہوتا ہے جیسے ہم کہیں گے کہ "یہ انسان ہے" اور "یہ انسان نہیں ہے" تو اس صورت میں موجبہ کا مقابل بلحاظ موجبہ وہ امر نہیں ہے۔ جو اس (یعنی موجبہ) کے محمول کی ضد کو اس (موجبہ) میں واجب کرے ورنہ ہر موجبہ کی ضد (اس کا) مقابل ہو جائے گی۔ لہذا (یہی امر) باقی رہ گیا کہ موجبہ کا مقابل بحیثیت موجبہ ہونے کے سالبہ ہوتا ہے جو موجبہ کا ہر مادہ میں مقابل ہے۔

کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تمہارا بیان اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سلب و ایجاب کا تقابل تضاد کے تقابل سے عام تر ہے مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ جب زیادہ عام ہوگا تو زیادہ قوی ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب (کوئی) حکم عام اور خاص (دونوں) میں ثابت ہوتا ہے تو (اس حکم کا) ثبوت عام میں (تو) اولاً اور بالذات ہوتا ہے اور خاص میں ثانیاً اور بالعرض ہوتا ہے۔

انیسویں فصل

وحدت و کثرت مبادی اشیا میں

۱۰۸ امور طبیعیہ وہ ہیں جن کا ادراک ان کے ساتھ ایک مادہ معینہ کے ادراک پر موقوف ہے (یعنی امور طبیعیہ کا جب ادراک ہوتا ہے تو ان کے ساتھ ایک خاص مادے کا ادراک بھی ہوتا ہے جیسے انسانیت کہ بغیر ایک خاص مادے کے اس کا ادراک ناممکن ہے۔ اور امور[1] تعلیمیہ وہ ہیں جن کا ادراک کسی خاص مادے کے ادراک پر موقوف نہیں جیسے دائرہ اور مثلث کہ ان کا ادراک اس پر موقوف نہیں کہ ان کے لیے کوئی خاص مادہ ہو (یعنی کسی خاص مادہ کے بغیر ان کا ادراک ہو جاتا ہے) جب تمھیں یہ معلوم ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ بعض قدما نے تعلیمیات کو طبیعیات پر دو وجہوں سے مقدم کیا ہے۔

اول یہ کہ تعلیمیات یعنی مقادیر (جمع مقدار) اور اعداد و اشکال ہی
۱۰۹ ایسے امور ہیں جو بالذات معلوم (معقول) ہوتے ہیں اور این۔ متی۔ وضع اس میں شامل ہیں۔ کیونکہ یہ سب امور مقدار کی طرف منسوب ہیں۔ البتہ کیفیتیں بذاتہ خود معقول نہیں ہوتیں۔ اس لیے ان کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس نے رنگ۔ مزہ اور بو کے انواع کی تعریف کرنی چاہی اس کو بے فائدہ تکلف کرنا پڑا۔ اور یہ اس

انیسویں فصل

وجہ سے ہوتا ہے کہ خود عقل ان (رنگ و بو وغیرہ) کا ادراک نہیں کرتی بلکہ جس کی پیروی میں صرف ذہن ہی میں ان کا تخیل ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تعلیمیات طبیعیات کی علت ہیں۔ پھر ان (یعنی قدما) میں اختلاف ہے۔ فیثاغورس (فیثا غورث) کہتا ہے کہ وحدت عدد کا مبدا اول ہے اور عدد جسمانیات کی علت ہے۔ وحدت کے مبدا کا عدد ہونا تین طریقوں پر ہے۔

(ان میں سے) پہلا طریقہ عددی عدد ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ ترتیب میں وحدت کو اول قرار دیا جائے پھر (اس کے بعد) ثنائی (دو ہونا) پھر ثلاثی (تین ہونا) قرار دیا جائے۔

دوسرا طریقہ تعلیمی عدد ہے یعنی وحدت کو مبدا بنایا جائے پھر دوسرا پھر تیسرا۔

تیسرا طریقہ تکرار یعنی کسی دوسری چیز کی اس کی طرف اضافت کیے بغیر بعینہ وحدت کی تکرار سے عدد کا پیدا کرنا ہے۔ مگر عدد کے جسمانیاتی مبدا ہونے کے متعلق (قدما میں اختلاف ہے) بعض نے عدد کو اولاً ہندسی صورتوں کا مبدا قرار دیا ہے۔ پھر ہندسی صورتیں کو جسمانیات کا مبدا قرار دیا ہے۔ لہذا (انھوں نے) خط کو دو وحدتوں سے اور سطح کو چار وحدتوں سے مرکب قرار دیا ہے پھر ان (قدماء) میں سے بعض لوگوں نے مقداروں کی تنصیف کو منع کیا ہے۔ اور ان میں سے بعض اس میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے کہ تعلیمیات اعداد سے مرکب ہوں۔ اور پھر ترکیب کے بعد ان (تعلیمیات) کو یہ عارض ہو کہ وہ نا متناہی تقسیم قبول کریں بعض (قدما) ہندسی صورتوں کو عدد اور جسمانیات کے درمیان واسطہ نہیں قرار دیتے بلکہ (ان کا نظریہ یہ ہے کہ) مراتب اعداد میں سے ہر مرتبۂ عدد کی ایک (خاص) صورت ہے جو صورت طبیعی کے مطابق ہوتی ہے اور (جسمانیات سے) مجرد ہونے کی حالت میں عدد کا مرتبہ رکھتی ہے اور مخلوط ہونے کی صورت میں مثلاً
۱۰۹ انسان یا گھوڑے کی صورت ہے۔

انیسویں فصل

بعض لوگوں نے مبادی کو زائد۔ ناقص اور مساوی ہونا قرار دیا ہے۔ اور مساوی کو ہیولیٰ (مادہ) کی جگہ قرار دیا ہے۔ کیونکہ اسی سے دونوں طرفوں میں سے کسی ایک طرف استحالہ (حرکت فی الکیف) ہوتا ہے اور بعض لوگوں نے مساوی کو بجائے صورت کے قرار دیا ہے۔ کیونکہ وہ محصور اور محدود ہے اور زائد و ناقص کی کوئی حد نہیں ہوتی واضح ہو کہ لوگوں نے ان پر بہت سے اعتراض کئے ہیں۔ مگر ہم تو بیان کر چکے ہیں کہ وحدت اور عدد ایسے اعراض ہیں جو جواہر کے ساتھ قایم (متقوم بالجواہر) ہیں خصوصاً مساوی۔ زائد اور ناقص تو ایسے اضافی امور ہیں جو ۱۱۰
ماہیتوں کی تکمیل کے بعد ان کو عارض ہوتے ہیں لہذا وہ (یعنی مساوی۔ زائد و ناقص) اپنے مقومات کے مبادی کیسے ہو سکتے ہیں۔

نیز یہ وحدتیں (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ متساوی ہونگی یا نہ ہونگی۔ اگر (یہ وحدتیں) متساوی ہوں تو پھر چیزوں کے درمیان بجز ان وحدتوں کی کمی و زیادتی کے اختلاف نہ ہوگا۔ لہذا انسان اور گھوڑے میں یہ اختلاف ہوگا کہ ان میں سے ایک (وحدتوں کے لحاظ سے) زیادہ ہے اور دوسرا (وحدتوں کے لحاظ سے) کم۔ مگر کم (چونکہ) زیادہ میں موجود ہوتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک (یعنی جو کم ہے) وہ دوسرے (یعنی جو زیادہ ہے) میں ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر وحدتوں کو غیر متساوی قرار دیا جائے تو واحد ہونے کے نفس مفہوم میں اختلاف واقع ہونا محال ہوگا۔ جیسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ ان دوسری ماہیتوں میں (اختلاف ہو) جو وحدت کے ساتھ ہیں۔ پھر تو ان چیزوں کی مبادی وحدت نہ ہوگی چونکہ یہ مذہب بہت ہی کمزور ہے اس لیے ہم نے اس کے متعلق اسی قدر کلام پر اکتفا کی۔ اور اس کی پوری تفصیل (معلوم کرنے) کے لیے قدیم کتابوں کا حوالہ کافی ہے۔ اب ہم کو مثل کا بیان کرنا چاہیے کیونکہ یہی مقام اس کے لیے مناسب ہے۔

بیسویں فصل

ابطال مُثُل

بعض لوگوں کا یہ ادعا (زعم) ہے کہ تقسیم عقلی ہر چیز میں دو چیزوں کو
ضروری قرار دیتی ہے۔ جیسے انسانیت کے معنی میں دو انسان ہیں (ایک) محسوس 110
انسان فاسد (یعنی فنا ہونے والا) اور (دوسرا) انسان معقول ابدی اس پر
ان کی دلیل یہ ہے کہ انسان بحیثیت انسان (یعنی مطلق انسان) موجود ہے۔
کیونکہ اگر مطلق انسان موجود نہ ہو تو یہ (مقید) انسان (بھی) موجود نہ ہوگا۔
اسلئے کہ اس انسان سے مراد وہ انسان ہے جو اس شخص کی قید سے مقید ہے۔
اس بناپر اگر (مطلق) انسان کا وجود نہ ہو تو اس (مقید) انسان کا بھی وجود
نہ ہوگا۔ جس کے ساتھ یہ قید لگی ہوئی ہے اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ (مطلق)
انسان موجود ہے تو بے شبہہ ماہیت انسانی ان محسوس اشخاص میں مشترک
ہے لہذا اس (ماہیت انسانی) کا تمام عوارض سے مجرد ہونا ضروری ہے
ورنہ وہ مختلف عوارض والے اشخاص میں مشترک نہ ہوگی۔ اور اس میں بھی
کوئی شک نہیں کہ وہ انسانِ مجرد جو ان محسوس (اشخاص) میں مشترک ہو وہ 111
ان محسوسات کے فساد (یعنی فنا ہوجانے) سے فاسد نہیں ہوتا پھر تو یہاں

بیسویں فصل

ایک (اور) انسان ہے جو ان محسوس اشخاص میں مشترک ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وہ (مطلق انسان) تمام عوارض سے مجرد۔ غیر فانی ثابت۔ اور ابدی ہو۔ اور یہی (ثابت کرنا) مطلوب ہے۔

اس کا جواب وہی فرق ہے جو ہم (پہلے) بیان کر چکے ہیں کہ انسان لابشرط شی (یعنی مطلق انسان) اور انسان بشرط لاشی (یعنی انسان بشرط عدمی) کے درمیان فرق ہے کیونکہ انسان پہلے اعتبار (یعنی لابشرط شی) کے لحاظ سے موجود ہے۔ مگر اس کا مجرد ہونا ضروری نہیں اس لیے کہ انسان بلاشرط شی ہی وہ اعتبار ہے جس میں اس کے دیگر قیود سے قطع نظر کر کے انسان بحیثیت (مطلق) انسان لیا جاتا ہے۔ مگر دوسرا اعتبار یعنی انسان اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا مفہوم نہ ہو (یعنی انسان بشرط لاشی) تو موجود ہی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ان کی پیش کردہ دلیل اس کی موجب ہے۔ پھر خیال رہے کہ افلاطون نے طبیعیات کے لیے (مادے سے جدا صورتیں (صور مفارقہ) ثابت کی ہیں اور تعلیمیات (ریاضیات) کیلیے صور مفارقہ (یعنی مادہ سے جدا صورتیں) نہیں ثابت کیں (حکماء میں) بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے اس کے برعکس (یعنی تعلیمیات کے لیے (مادہ سے جدا) صورتیں ثابت کی ہیں اور طبیعیات کے لیے نہیں کیں۔ اور ان کا یہ ادعا ہے کہ طبیعیات کی تکوین صرف مادہ کی صور تعلیمیہ مفارقہ سے ہی ہوتی ہے۔ جیسے تقعیر ایک ایسے معنی ہیں جو مادہ سے جدا ہیں اور جب مادے سے مل جاتے ہیں تو فطوست یا چپٹا پن پیدا ہو جاتا ہے اور یہی صورت طبیعی ہے۔ شیخ فاضل ابو النصر فارابی کا اپنی کتاب "اتفاق رائے الحکیمین"[1] میں یہ ادعا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں بجز اختلاف

[1] یہ کتاب "الجمع بین رائی الحکیمین افلاطون الالٰہی وارسطو طالیس" کے نام سے مصر میں پہلی دفعہ سنہ ۱۳۲۷ھ ۱۹۰۹ء میں طبع ہوئی مجلس دائرۃ المعارف حیدر آباد نے بھی اسکو شائع کیا ہے۔ (مترجم)

بیسویں فصل

لفظی کے کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مبداء اول کو وجودوں کا علم (یعنی تعقل) ہے اور یہ علم اس طرح ہے کہ انکی صورتیں اس (مبداء اول) کے پاس حاضر ہیں اور چونکہ مبداء اول میں تغیر محال ہے (اس لیے) یہ صورتیں باقی اور تغیر و تبدل سے بعید ہیں۔ لہذا یہی وہ صورتیں ہیں جن کا نام افلاطون نے مثل رکھا ہے یہ تاویل تو اچھی ہے مگر انکے ساتھ مثل مفارقہ کے باطل ہونے پر دلیل لانا بھی ہمارا فرض ہے۔ لہذا اس مثل کے قول کو باطل کرنے کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ اگر ہم ایسا انسان فرض کریں
۱۱۲ جو خارجی وجود میں مجرد ہو تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا وہ (مفروض انسان) ان محسوس اشخاص میں مشترک ہوگا یا ایسا نہ ہوگا۔ اور اس (انسان مفروض) کا مشترک ہونا (تو) محال ہے کیونکہ عمرو میں جو انسانیت ہے وہی بعینہ زید میں بھی موجود ہو تو زید کی ذات میں جو غیر اضافی صفات جیسے سیاہی۔ سفیدی وغیرہ اس (انسانیت) کو عارض ہوئے ہیں وہ اس (انسانیت) میں موجود ہوں گے اور وہی (انسانیت) عمرو میں (بھی) ہے تو لازم آئے گا کہ جو صفت زید کو حاصل ہے وہ عمرو کو بھی حاصل ہو جائے اور ایک ذات ایسے اضداد سے موصوف ہو جائے جو ایک دوسرے کے معاند ہیں اور یہ سب محال ہے۔

(پہلی وجہ) اگر مثل مفارقہ (محسوسات میں) مشترک نہ ہو تو یہ باطل ہے۔ کیونکہ مجرد انسانیت اس محسوس انسانیت کی ماہیت نوعیہ میں مساوی ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر وہ (مجرد انسانیت) اس (محسوس انسانیت) کی (نوعیت میں) مساوی ہو تو بہت سے محالات لازم آئیں گے۔ جن میں سے ہم تین کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلا (محال) ہم بیان کر چکے ہیں کہ ماہیت نوعیہ میں کثرت و تشخص مادہ اور عوارض ہی کے سبب سے پیدا ہوتے ہیں۔ لہذا اس انسانیت مجردہ کا تشخص اور ان دیگر اشخاص سے جو اس کی نوع میں اس کے مساوی ہیں اس کا
۱۱۲ امتیاز (بھی) مادہ ہی کے سبب سے ہوگا۔ لہذا یہ انسانیت باوجود مجرد ہونے کے مادی ہو جائے گی اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دوسرا (محال) چونکہ انسانیت معقولہ اور انسانیت محسوسہ جب ماہیت

بیسویں فصل

میں ایک دوسرے کی مساوی ہوں تو یہ ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پر جو بات درست ہو تو وہ دوسرے پر بھی ہو اس سے لازم آئے گا کہ انسان محسوس کا انسان معقول اور ازلی و ابدی ہو جانا درست ہو اور انسان معقول پر اس بات کا درست ہونا لازم آئیگا کہ وہ انسان محسوس فاسد اور حادث ہو جائے اور یہ سب محال ہے۔

تیسرا (محال) چونکہ انسان محسوس (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ انسان معقول کا محتاج ہوگا یا اس کا محتاج نہ ہوگا۔ اگر وہ (انسان محسوس) انسان معقول کا محتاج ہو تو یہ حاجت اگر اس کی نفس ماہیت کی ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ انسان معقول کسی دوسرے انسان معقول کا محتاج ہو اور (یہ سلسلہ) نامتناہی ہو جائے گا بلکہ اس انسان معقول کا خود اپنا آپ محتاج ہونا (بھی) لازم آئے گا اور اگر یہ احتیاج خود اس کی ماہیت کے سبب سے نہیں بلکہ اس کے عوارض میں سے کسی عارض کے سبب سے ہو تو ایک چیز کے عوارض ایسی چیز کے موجب ہوں گے جو اس سے پہلے ہے۔ حالانکہ یہ محال ہے۔

اور اگر انسان محسوس انسان معقول کا محتاج نہ ہو تو مفارقات محسوسات کی علتیں اور مبادی نہ ہوں گے۔ اور اگر انسان معقول انسان محسوس کا مساوی نہ ہو تو وہ اس کی مثال (بھی) نہ ہوگا اور نہ اس میں ہمارا کلام ہے۔ ۱۱۳

دوسری وجہ اس مثل کے ابطال کی یہ ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ یہ مفارقات (جو مادے سے جدا ہیں) ان مفارقات (جو مادے کے ساتھ ہیں) سے بلحاظ حال کمتر و ناقص تر ہوں۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ سادہ (غیر مادی) شکل انسانی زندہ و فاعل شکل انسانی سے ادنیٰ درجہ کی ہوتی ہے اس مثل کے باطل کرنے کے لئے اس قدر بیان کافی ہے اور اس کے ابطال میں تفصیلی بیان اس جگہ آئے گا جہاں ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ صورتوں اور اعراض کا اپنے مادوں سے جدا ہونا ممتنع ہے اور یہ بات کہ عقلی صورتیں کیوں کر کلی ہوتی ہیں (اس کا بیان) آگے علم کے باب میں آئے گا۔ کلی اور کل کا فرق آگے اضافت کے باب میں آئیگا۔

چوتھا باب

وجوب۔ امکان اور امتناع اس کی بارہ فصلیں ہیں

پہلی فصل

ممکن اور ممتنع کی تعریف

۱۱۳ واضح ہو کہ بغیر دوری بیانات کے ہم ان تینوں امور کی تعریف ہی نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان میں سے جب ہم کسی ایک کی تعریف کرنا چاہیں تو ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جس کے ذریعے سے اس کی تعریف کریں بجز اس کے کہ اس سے۔ (یعنی جس کی تعریف کرنا مقصود ہو) اس کی دونوں طرفوں کی نفی کر دیں جیسے یوں کہیں کہ ممکن وہ ہے کہ جو ضروری نہ ہو اور ضروری وہ ہے جس کا عدم ناممکن ہو (یعنی اگر وجود ضروری ہو تو عدم ناممکن ہو) یا جس کا (عدم ضروری ہو تو) وجود ناممکن ہے اور جب ان میں سے کسی ایک کی تعریف کے لیے بھی کوئی چیز

پہلی فصل

نہیں ملتی بجز اس کے کہ اس کی دونوں طرفوں کی نفی کردی جائے تو تعریف دوری ہوگی۔ یہاں ایک چیز رہ گئی یعنی ان تینوں (واجب۔ ممکن ممتنع) میں سے جو طبیعت وجود سے قریب تر ہے بس وہ عقل میں بھی واضح تر (اعرف) ہے چونکہ وجوب وجود سے قریب تر ہے لامحالہ وہ عقل کے نزدیک واضح تر ہے لہذا امکان اور امتناع کی تعریف وجوب سے کرنا اس کے برعکس کرنے سے اولی ہے۔ ممکن کے معنی اور اقسام واجب کی تفصیل تو ہم منطق میں بیان کرچکے ہیں اس کو یہاں دوبارہ نہیں بیان کریں گے۔ بس یہاں اس موقعے کی مناسبت سے دوسرے طریقے پر بحث کریں گے۔

دوسری فصل

وجوب و امکان کی تفصیل

واضح ہو کہ ممکن میں دو امر ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کی ذات نہ تو وجود کی مقتضی ہے اور نہ عدم کی (مطلب یہ کہ ممکن کے جانبین یعنی وجود و عدم دونوں ضروری نہیں ہوتے) دوسرے یہ کہ وہ (اپنے) وجود و عدم (دونوں) میں غیر کا محتاج ہوتا ہے اور ممکن کا محتاج غیر ہونا ایسا معلول ہے کہ وہ بذات خود نہ تو وجود کا مقتضی ہے اور نہ عدم کا اور ان دونوں اعتباروں میں دو وجہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ جب ہم کسی چیز پر یہ حکم لگاتے ہیں کہ وہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے تو عقل اس کیلئے علت طلب کرتی ہے۔ مگر جب ہم یہ بیان کر دیتے ہیں کہ وہ (ممکن) اپنی ذات سے نہ تو وجود کا مقتضی ہے۔ اور نہ عدم کا تو عقل اس پر قناعت کرتی ہے۔ اگر ممکن کا وجود و عدم (دونوں) کا مقتضی نہ ہونا ممکن کے غیر سے تعلق کے سوا (مغائر) نہ ہوتا تو اس قسم کی تعلیل صحیح نہ ہوتی۔ دوم یہ کہ اس (ممکن) کی ذات کا وجود و عدم (دونوں) کا مقتضی نہ ہونا ممکن کے صرف مغائر ہونے کی حالت کا اعتبار ہے جس میں اس کے غیر کے وجود و عدم دونوں سے قطع نظر کر لیا گیا ہے۔ مگر ممکن کا تعلق اپنے غیر سے اور اس (غیر) پر اس کا موقوف ہونا

یہ ممکن کے اس حال کا اعتبار ہے جو غیر کے ساتھ ہے اور یہ معلوم ہے کہ کسی دوسری فصل
چیز کے مطلق (من حیث ھو ھو) کے حال کا اعتبار اس حال کے اعتبار سے ۱۱۴
الگ ہے جس میں اس کو اس حیثیت سے لیا جائے کہ وہ کسی غیر کے ساتھ ہے لہذا ان دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہوگیا۔ اور جب جانب امکان میں ان دونوں کا فرق تم کو معلوم ہوگیا تو جانب وجود میں بھی ان دونوں (اعتباروں) کا درمیانی فرق ظاہر ہوگیا۔ کیونکہ وجوب کے لیے بھی دو امر ہیں۔ ایک ان میں کا بذات خود مستحق وجود ہونا۔ دوسرا اس کے وجود کا غیر پر موقوف نہ ہونا اور اس کا یہ اعتبار یعنی اس کے وجود کا غیر پر موقوف نہ ہونا اس کے پہلے اعتبار یعنی اس کے بذات خود مستحق وجود ہونیکا معلول ہے۔

حقیقت واجب وممکن کی بحث میں یہ تفصیل ضروری ہے۔

تیسری فصل

وجوب ایک ثبوتی امر ہے

۱۱۴ ہم کہتے ہیں کہ وجوب پہلے اعتبار سے یعنی اس کا بذات خود مستحق وجود ہونا ایک امر ثبوتی ہے۔ مگر دوسرے اعتبار سے یعنی اس کا غیر پر موقوف نہ ہونا بے شبہہ ایک سلبی امر ہے اور پہلے اعتبار سے اس کے امر ثبوتی ہونیکی دلیل چار وجوہ سے ہے۔

۱۱۵ پہلی وجہ یہ کہ وجوب کا مستحق وجود ہونا مستحق وجود نہ ہونے کے مقابل اور لا استحقاق وجود (مستحق وجود نہ ہونا یعنی استحقاق وجود کا نقیض) دو امور پر صادق آتا ہے۔ ایک ممتنع یعنی جس کا عدم واجب ہو۔ دوسرا ممکن یعنی جس کا عدم جائز ہو لہذا لا استحقاق وجود معدوم پر صادق آتا ہے۔ اور معدوم پر صادق آنے والے کا ثبوتی ہونا ممتنع ہے۔ کیونکہ معدوم کا کسی ثبوتی وصف سے موصوف ہونا محال ہے۔ لہذا لا استحقاق وجود ایک سلبی وصف ہے تو استحقاق وجود کا وصف ثبوتی ہونا ضروری ہے (کیونکہ) دو نقیضوں کے سلب و ایجاب کا اختلاف بدیہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا یہ قول کہ لا استحقاق ممتنع اور ممکن دونوں پر محمول

تیسری فصل

ہے۔ اور وہ دونوں معدوم ہیں" (ایک) مغالطہ ہے کیونکہ ممتنع (دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس میں فی نفسہ تخصیص و تمیز ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر اس میں فی نفسہ
۱۱۵ تخصیص ہے تو وہ لا استحقاق سے موصوف ہو سکتا ہے۔ اگرچہ وہ وصف ثبوتی ہو اور اگر فی نفسہ اس میں (ایسی) تخصیص نہیں ہے کہ اس میں موضوع بننے کی صلاحیت پیدا ہو جائے اور نہ لا استحقاق خود کوئی ایسا امر معقول ہے کہ اس میں محمول بننے کی صلاحیت ہو تو ممتنع پر لا استحقاق کا حکم نہ ہوگا۔ بجز اس صورت کے کہ ذہن اس کی ماہیت کو حاضر کرے پھر اس پر وجود خارجی حاصل ہونے کے لا استحقاق کا حکم لگائے لہذا اس حکم کی محکوم علیہ (دراصل) وہی ماہیت ہوگی جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے۔ اور اسی ماہیت پر ذہن وجود خارجی حاصل ہونے کے لا استحقاق کا حکم لگاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے وجود کے باب میں بیان کیا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو لا استحقاق کا محکوم علیہ وہی امر ہے جو ذہن میں ثابت ہے۔ اور اس صورت میں تو لا استحقاق بھی وصف ثبوتی ہو سکتا ہے۔ بس تمہارا کلام رد ہو گیا۔ اس کا حل تو امور مذکورہ ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔

دوسری وجہ استحقاق وجود سے مراد وہ خاص نسبت ہے جو ماہیت کے وجود کی طرف ہے اور اس نسبت کا تحقق۔ یہ لحاظ فرض عقلی نہیں کیونکہ کوئی چیز نفسہ واجب ہوتی ہے خواہ عقل اس کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ اگر اقتضا وجود کا وصف وجودی ہونا ہی جائز نہ ہو۔ حالانکہ فی نفسہ وہ ایسی نسبت ہے جو محقق اور حاصل ہے تو یہ کہنا (بھی) جائز ہوگا کہ جہت اور حیز میں جسم کے حصول کی نسبت (بھی) امر ثبوتی نہیں بلکہ (امر) عدمی ہے۔

۱۱۶ اس موقعہ پر منصف کے لیے یہ ظاہر ہے کہ جو اشتباہ اس (امر) میں واقع ہوا ہے کہ وجوب ایک امر ثبوتی ہے یا نہیں صرف دونوں مذکورہ معنی میں تمیز نہ کرنے کی وجہ سے واقع ہوا ہے (کیونکہ) کبھی ذہن وجوب کے غیر پر موقوف نہ ہونے کی طرف نسبت کرتا ہے تو اس وقت اس کے عدمی

تیسری فصل

ہونے کا حکم لگاتا ہے اور کبھی اس (وجوب) کے مستحق وجود ہونے کی طرف جاتا ہے تو اس وقت اس کے ثبوتی ہونے کا حکم لگاتا ہے کیونکہ اقتضا ثبوت کیسے ثبوتی نہ ہوگا لیکن دونوں معنی میں تمیز نہ ہونے سے بعض وقت ذہن حیران ہو جاتا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ جب تک کوئی چیز واجب نہ ہو نہیں پائی جاتی۔ پھر تو وجوب وجود سے (بھی) پہلے ہے لہذا جہت استحقاق مستحق کے حاصل ہونے سے مقدم ہے۔ اور واجب میں جہت استحقاق (یہ ہے کہ) وہ اپنی ذات سے مستحق وجود ہے۔ اور کسی چیز کا وجود اس کے سلبی اوصاف سے ہوتا ہے کیونکہ سلبوں میں فی نفسہ تعین و تخصیص نہیں ہوتی ورنہ وہ امور سلبی نہ ہوتے بلکہ امور ثبوتی ہو جاتے۔ ان اسلوب کی تخصیص و تعین ان موجودات کی تخصیص کے تابع ہوتا ہے جو ان سلوب سے موصوف ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے تو کسی چیز کا وجود اس چیز سے کسی غیر کے سلب سے پہلے ہوگا۔ اور تمام سلوب کسی چیز کے وجود سے متاخر ہیں اور وجوب ایک امر سلبی ہے تو وہ اعتبار میں وجود سے متاخر ہوگا۔ لیکن ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجوب وجود سے سابق ہوتا ہے تو ضروری ہوا کہ وہ سلبی وصف نہ ہو۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ استحقاق وجود اس سے سابق ہے اور جو (چیز) کسی چیز کے وجود سے سابق ہو تو اس کا کسی چیز کی صفت ثابتہ ہونا ممتنع ہے اور یہ بدیہی ہے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ وجوب وجود کی تاکید کرتا ہے۔ اگر وہ وصف عدمی ہو تو ایک چیز اپنی نقیض سے مؤکد ہوگی اور یہ محال ہے۔ بعض لوگوں نے وجوب کے ثبوتی ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ وجوب امتناع کی نقیض ہے اور امتناع (ایک امر) عدمی ہے کیونکہ اگر وہ ثبوتی ہو تو اس کے موصوف کا ثبوتی ہونا (بھی) ضروری ہوگا۔ اور اس صورت میں ممتنع ثابت ہوگا (اور) یہ خلاف مفروض ہے۔ اور جب وجوب امتناع

تیسری فصل

کی نقیض ہے اور امتناع (ایک امر) عدمی ہے تو وجوب کا ثبوتی ہونا لازم ہوا۔ کیونکہ عدم کا عدم ثبوت (ہوتا) ہے۔ کہنے والا یہ کہ سکتا ہے کہ جس طرح وجوب کا مقابل امتناع ہے اسی طرح اس کا مقابل امکان بھی ہے لہذا یا تو امکان عدمی ہے یا ثبوتی۔ اگر تم نے امکان کو ثبوتی اور وجوب کو اس کا مقابل قرار دیا اور ثبوت کا مقابل عدم ہوتا ہے تو وجوب کا عدمی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر امکان کو تم نے عدمی قرار دیا اور وہ امتناع کا مقابل (بھی) ہے تو امتناع کا ثبوتی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم کا عدم ثبوت (ہوتا) ہے۔ ۱۱۷

حق یہ ہے کہ وجوب امتناع کی نقیض نہیں بلکہ اس کی نقیض کا ایک جز ہے اور جو شخص وجوب کو عدمی قرار دیتا ہے وہ تین امور سے استدلال کرتا ہے۔

اول یہ کہ وجوب اگر امر ثبوتی ہو تو اپنے ثبوت میں باقی تمام موجودات کے مساوی ہوگا اور اپنی ماہیت میں ان کا مخالف ہوگا۔ لہذا اس (وجوب) کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہوگا۔ یہ یا تو اس کی مطلق ماہیت اس وجود کی مستحق ہوگی یا نہ ہوگی اور اگر نہ ہو تو وجوب واجب الثبوت نہ ہوگا بلکہ ممکن الزوال ہوگا۔ اور جب وجوب ممکن الزوال ہو تو واجب بھی ممکن الزوال ہوگا۔ لہذا واجب واجب نہ ہوگا (اور) یہ خلاف مفروض ہے اور اگر اسکی مطلق ماہیت اس وجود کی مستحق ہے تو اس کی ماہیت کا اپنے وجود کا مستحق ہونا اس کی ماہیت اور وجود پر زائد ہوگا۔ لہذا وجود کا واجب ہونا اس پر زائد ہوگا اور اس میں بھی اسی طرح کلام ہوگا جیسا پہلے میں ہوا ہے اور تسلسل لازم آئے گا۔

دوسرا یہ کہ وجوب وجود سے مقدم ہے کیونکہ اس سے مراد استحقاق وجود ہے اور استحقاق وجود نفس وجود سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ تم بیان کر چکے ہو۔ لہذا اگر وجوب وصف ثبوتی ہو تو لازم آئے گا کہ ماہیت کی صفت کا ثبوت نفس ماہیت کے ثبوت سے پہلے ہو اور یہ محال ہے۔

تیسرا یہ کہ اگر وجوب وصف ثبوتی ہو تو واجب کی ماہیت میں داخل

ہوگا یا اُس سے خارج ہوگا اور اس کا اس میں داخل ہونا تو محال ہے کیونکہ
استحقاق وجود ماہیت کی ایک نسبت ہے جو وجود کی طرف ہے اور کسی
چیز کی ماہیت اس انتساب سے پہلے ہوتی ہے۔ جو اس چیز کو غیر کی طرف
ہے۔ اس صورت میں ایک چیز کی ماہیت اس کے وجوب سے مقدم
ہو جائے گی اور مقدم کا (اپنے) موخر سے تقوم محال ہے۔ اور وجوب کا ۱۱۸
واجب کی ماہیت سے خارج ہونا بھی دو وجوہ سے محال ہے۔

ایک یہ کہ وصف ثبوتی جو ماہیت سے خارج ہے اس کا تقوم ماہیت سے ہے اور جس کا تقوم ماہیت سے ہو وہ ماہیت کا محتاج اور ممکن بالذات ہوگا تو وجوب بالذات کا ممکن بالذات ہونا لازم آئے گا۔ اور ممکن صرف اپنے سبب کے واجب ہونے سے واجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی ماہیت کے لیے اس وجوب سے پہلے ایک اور وجوب ہوگا۔ اور یہ محال ہے کیونکہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ماہیت کا مقتضی وجود ہونا اگر ایک زائد وصف ثبوتی ہو تو ماہیت کا اس وصف کا مقتضی ہونا بھی (ایک امر) زائد ہوگا اور اس سے تسلسل لازم آئے گا یہ بحثیں مشکل ہیں ان میں تحقیق حق کے لیے ہم توفیق خداوندی کے طلب گار ہیں۔

چوتھی فصل

امکان عام ثبوتی امر ہے یا نہیں

جس شخص کا یہ ادعا ہے کہ وہ (امکان عام ایک امر) عدمی ہے وہ اس طرح استدلال کرتا ہے کہ وہ (امکان عام) ممکن خاص پر محمول ہے جس کا معدوم ہونا جائز ہے۔ اور جس کا حمل معدوم پر جائز ہے وہ عدمی ہے لہٰذا امکان عام وصف عدمی ہے اور جس کا یہ ادعا ہے کہ وہ (امکان عام ایک امر) ثبوتی ہے یہ کہتا ہے کہ وہ امتناع کی نقیض ہے جو وصف عدمی ہے اور نقیض عدمی کا ثبوتی ہونا ضروری ہے۔

واضح ہو کہ اس کو (ایک امر) ثبوتی ہونا فرض کریں تو وہ (امکان عام) ان (افراد) پر جو اس کے تحت ہیں اس طرح نہیں کہا جا سکتا جس طرح جنس اپنی انواع پر کہی جاتی ہے۔ ورنہ واجب کا ممکن سے امتیاز ان دونوں کے اس (امکان) میں داخل ہونے کے بعد ایک فصل کے ذریعے سے ہوگا لہٰذا واجب جنس وفصل سے مرکب ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ نیز کبھی ماہیت کے ممکن یا واجب ہونے کی غفلت کے باوجود بھی ماہیت کا تعقل ہو جاتا ہے اور یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ (امکان عام) مقومات میں سے نہیں۔

پانچویں فصل

امکان خاص امر ثبوتی ہے یا نہیں

اکثر لوگوں کا اعتقاد ہے کہ وہ (امکان خاص) ثبوتی ہے اور اس پر
بہترین دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عدمی ہوگا تو کہنے والے کے ان دونوں قولوں
کے درمیان کہ "اس کا امکان عدمی ہے" اور "اس کا امکان نہیں
ہے" کوئی فرق نہ ہوگا اور اگر امکان ثابت نہ ہوگا تو کوئی چیز بھی اپنی ذات
میں ممکن نہ ہوگی لہذا امکان ایک امر وجودی ہے مگر یہ دلیل امتناع سے
ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ اگر یہ جائز ہے کہ ممتنع اپنی ذات میں ممتنع ہو حالانکہ
امتناع حکم ثبوتی نہیں ہو سکتا تو امکان بھی ایسا ہی ہے نیز اس سے نفس 119
عدم کا امر وجودی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ عدم اگر وصف ثبوتی نہ ہو تو
عدم اس کے لیے ثابت بھی نہ ہوگا (اور) اس کا معدوم ہونا معدوم ہوگا اور
جو معدوم نہیں تو وہ موجود ہے۔ حالانکہ ہم نے اس کو معدوم فرض کیا
ہے (اور) یہ خلاف مفروض ہے اور اس صورت میں عدم ایک امر
وجودی ہے اور اس سے زیادہ واضح استحالہ کیا ہوگا کہ ایک چیز اپنی
آپ مقابل ہو یا اپنے مقابل سے موصوف ہو۔

پانچویں فصل

پھر اس کا جواب یہ ہے کہ معدوم امکان سے صرف اسی وقت موصوف ہوتا ہے جب کہ وہ ذہن میں ہو۔ اور اس وقت وہ ذہنی موجودات میں کا ایک موجود ہوتا ہے لہٰذا اس (معدوم) کا امکان و استحالہ سے موصوف ہونا درست ہوتا ہے پھر امکان کے لیے دوسرے قابل کو طلب کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عقل جب اس کو ذہن میں لاتی ہے تو اس پر یہ حکم لگاتی ہے کہ اس کے لیے ایک امکان خارج میں موجود ہے اگرچہ وہ اس (خارج) میں معدوم ہو تو ہم کہیں گے کہ ایسا نہیں ہے کیونکہ عقل اس کے امکان کے وجود خارجی کا حکم نہیں لگاتی بلکہ اس کے وجود خارجی کے امکان کا حکم لگاتی ہے اور یہ دوسرا حکم کسی موصوف خارجی کا طالب نہیں جیسا کہ ہم نے دونوں مثالوں میں بیان کیا ہے اور
انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ امکان امتناع عدمی کے عدم ہونے کی وجہ سے ۱۱۹
وجودی امر ہے تو ہم کہیں گے بلکہ وہ وجوب وجودی کا عدم ہونے کے سبب سے (امر) عدمی ہے۔ اگر وہ وجوب کو عدمی قرار دیں تو (وہ اپنے پہلے قول سے) پھر گئے کیونکہ وہ (وجوب) امتناع عدمی کا عدم ہے اور میرے خیال میں حق یہ ہے کہ امکان وصف ثبوتی نہیں ہے۔ جس کی پانچ دلیلیں ہیں۔

پہلی دلیل ۔ یہ کہ امکان اگر امر ثبوتی ہوگا تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ ممکن الثبوت ہوگا یا واجب الثبوت ہوگا۔ اور اس کا واجب الثبوت ہونا دو وجوہ سے محال ہے۔ پہلی (وجہ) یہ کہ واجب الوجود ایک سے زیادہ نہیں ہوتا۔ دوسری (وجہ) یہ کہ امکان چونکہ ممکنات کو عارض ہے اور جو چیز کسی محتاج کو عارض اور اس کی تابع ہو تو وہ بدرجہ اولی محتاج ہوگی اس صورت میں امکان اپنی ذات کے لیے ممکن ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا یہ نہ کہا جائے کہ امکان کا ثبوت ممکن کیلئے واجب ہے پھر تم نے اس پر امکان کا حکم کیسے لگایا۔ کیونکہ ہم کہیں گے یہ جائز ہے کہ ایک چیز اپنی ذات میں ممکن ہو اگرچہ دوسرے کے لیے اس کا ثبوت تمام لوازم ماہیات کی طرح واجب ہو۔ اور نہ یہ کہا جائے کہ خود اس کا

پانچویں فصل

امکان ہونا ہی امکان کا امکان ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ جب امکان امر وجودی ہے تو اس کا وجود اس کی ماہیت پر زائد ہے اور امکان ایک وصف ہے جو اس کو اس کے وجود کی طرف نسبت کرنے سے عارض ہوتا ہے اور عارض معروض کا غیر ہوتا ہے لہٰذا اس کے وجود کا امکان اس کی ماہیت پر زائد ہوگا۔

دوسری دلیل۔ یہ ہے کہ سیاہی قبول کرنے کا امکان سفیدی قبول کرنے کے امکان سے جدا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کی غفلت کے باوجود دوسرے کا ادراک درست ہے پس اگر مادہ بطریق بدل امور غیر متناہی کے قابل ہو تو اس میں نامتناہی امکانات کا ہونا لازم آئے گا۔ لہٰذا اس میں غیر متناہی معنی ہونگے جو خلاف مفروض ہے

اگر یہ کہا جائے کہ حکما اس بات کے قابل ہیں کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے۔ (اِنَّ الواحِدَ لایصدر عنہ الا الواحد) علاوہ ازیں یہ مفہوم کہ وہ اس سے ایسا صادر ہوا اس مفہوم سے جدا ہے کہ وہ اس سے دوسری چیز صادر ہوئی" اور آپ نے تو اس طریقہ کو ناقص قرار دیا ہے پھر اب آپ نے اس پر کیسے اعتماد کیا تو ہم کہیں گے مانا کہ ہم نے اس طریقے کو ناقص قرار دیا ہے۔ مگر ان کے اصول پر (تو) وہ لازم ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ مفہوم کا اختلاف تغایُر پر دلالت کرتا ہے مگر ہم نے اس علت کے بارے میں کہا ہے جس سے دو معلول صادر ہوں کہ مفہوم کا اختلاف خود موثر کی طرف رجوع نہیں کرتا بلکہ موثر کی ان دونوں نسبتوں کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس کے دونوں اثروں کی طرف ہیں لہٰذا موثر کی ذات میں کثرت کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔ مگر یہاں تو اختلاف مفہوم صرف امکانات معینہ میں واقع ہوتا ہے تو لا محالہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ اس میں تعدد واقع ہو۔ (امکان کے امر عدمی ہونے کی)

تیسری دلیل۔ یہ ہے کہ اگر امکانات ثبوتی ہوں تو یا تو وہ موثر سے بے نیاز ہوں گے۔ یا موثر کے محتاج ہوں گے پہلی صورت باطل ہے کیونکہ ہر موجود واجب الوجود نہیں ہوتا لہٰذا وہ سبب کا محتاج ہوگا۔ اگر موثر کا محتاج ہو تو (یہ بھی دو حال سے خالی نہیں) موثر یا وہی ماہیت ہوگی یا کوئی

پانچویں فصل

اور چیز۔ اور کسی دوسری چیز کا موثر ہونا تو محال ہے۔ کیونکہ امر خارجی کسی چیز کو کوئی صفت نہیں عطا کرتا مگر اسی وقت جب کہ وہ (چیز پہلے سے) اس کے قابل ہو۔ لہٰذا ان امکانات کا فیضان ان کے واہب (عطا کرنے والے) کی طرف سے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ ماہیت ان کے قابل ہو جائے اور وہ امکان یہی قبول ہے پھر اس صورت میں امکان سے پہلے ایک امکان ہو گا اور تسلسل لازم آئے گا۔ یا اس کی انتہا
۱۲۱ کسی ایسے امکان کی طرف ہو گی جو فاعل خارجی سے حاصل نہ ہو اور یہی مطلوب ہے اور اگر خود یہی ماہیتیں ان امکانات میں موثر ہوں تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ چونکہ اس امکان کے وجود میں ماہیت کی تاثیر اور اس (امکان) کا اس (تاثیر) کو قبول کر لینا (دو حال سے خالی نہیں) اگر ایک جہت سے ہو گا تو ایک ہی چیز ایک ہی جہت سے فاعل اور قابل (دونوں) ہو جائے گی حالانکہ یہ ان (حکما) کے نزدیک محال ہے یا دو جہتوں سے ہو گا تو اس قسم کی طرف رجوع کرے گا جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔

دوسری وجہ۔ چونکہ ان (فلاسفہ) کے پاس علت کا وجود معلول سے پہلے ہوتا ہے اس لیے اگر ماہیت امکان کے وجود کی علت ہو تو ماہیت کا وجود اس کے امکان سے پہلے ہو گا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تیسری وجہ۔ چونکہ وصف وجودی کا اتصاف وجود موصوف کے بعد ہوتا ہے اس لیے اگر ہم ماہیت کو امکان کے وجود کی علت قرار دیں اور امکان ماہیت کے وجود سے مقدم ہے تو وصف کے وجود کا موصوف کے وجود سے پہلے ہونا لازم آئے گا اور وہ محال ہے۔

(امکان کے امر عدمی ہونے کی) چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر امکان امر ثبوتی ہو تو وہ ایک محل ثابت کا طالب ہو گا اور اس کا محل یا تو خود وہی چیز ہو گی یا کوئی دوسری۔ پہلی (صورت) باطل ہے کیونکہ کوئی

پانچویں فصل

چیز اپنے حدوث سے پہلے امکان سے موصوف ہوتی ہے اور (کسی چیز کا) اپنے حادث ہونے سے پہلے کسی وصف وجودی سے موصوف ہونا محال ہے۔ اور دوسری (صورت بھی) باطل ہے کیونکہ ماہیتوں کا امکان ان کی صفت لازمہ ہے اور لوازم ماہیت کا ثبوت اس کے غیر میں ممتنع ہے۔

(امکان کے امر عدمی ہونے کی) پانچویں دلیل یہ ہے کہ امکان مضاف کے مقولہ سے ہے۔ اور جس کا تصور بغیر دو (چیزوں) کے درمیان (ہونے کے) نہیں ہو سکتا۔ یعنی وہ (امکان) ذات اور وجود کے درمیان ایک نسبت ہے اور اضافت کا ثبوت دونوں مضافوں کے ثبوت پر موقوف ہے لہذا اگر امکان وصف ثبوتی اور خارج میں حاصل ہو تو اس کا ثبوت ماہیت اور وجود کے ثبوت کے بعد ہوگا اور اس سے وجود کا امکان پر تقدم لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ امکان امور ثبوتی میں سے نہیں ہے۔

چھٹی فصل

واجب کی تقسیم

واضح ہو کہ واجب کبھی تو واجب بالذات ہوتا ہے اور کبھی واجب بالغیر وجوب کو وصف ثبوتی فرض کریں تو ان کا ادعاء ہے کہ وجوب کا واجب بالذات کی ذات سے خارج ہونا ممتنع ہے کیونکہ جو چیز
۱۲۲ ذات سے خارج ہوتی ہے وہ یا تو فی نفسہ مستقل ہوگی یا نہ ہوگی اگر فی نفسہ مستقل ہو تو وہ ایسی چیز ہوگی جو قائم بالذات ہے اور وہ کسی دوسری چیز کی وصف نہ ہوگی کیونکہ جو چیز جو فی نفسہ مستقل ہو وہ خارج میں موجود ہوگی خواہ اس کا غیر خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ اور جو چیز ایسی ہو وہ کسی غیر کا وصف نہیں ہو سکتی لہذا وجود کا واجب ہونا فی نفسہ قائم ہوگا اور اس کا واجب ہونا ہی اس کی عین ذات ہے لہذا اس کا واجب ہونا اس کی ذات سے خارج نہیں اور یہی مطلوب ہے۔

اور اگر مستقل بالذات نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر موصوف کی تبدیلی اور اس کا ارتفاع فرض کیا جائے تو یہ وصف بھی رفع ہو جائے گا اور جس چیز کا قوام اس کے غیر پر موقوف ہو تو مطلق (لما هوهو)

چھٹی فصل

وہ اس کے غیر سے قطع نظر کر کے ممکن ہوگی اور ہر ممکن کا اس کی ذات کے لحاظ سے عدم درست ہے لہٰذا وجوب کے لیے عدم درست ہوگا۔ اگر اس کی ذات کا عدم ممتنع ہو تو یہ امتناع اس کے نفس مفہوم کے سبب سے نہ ہوگا بلکہ اس کے امتناع سبب کی وجہ سے ہوگا اور وہی ذات ہے۔ لہٰذا اس کی حالت (ان) دو امور کے درمیان ہوگی۔ یا تو اس کا عدم درست ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر درست ہو تو جب وجوب کا عدم درست ہوگا تو واجب کا عدم بھی درست ہوگا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر (عدم) درست نہ ہو تو (جیسا) ہم نے بیان کیا ہے کہ معلول کا واجب ہونا۔ (چونکہ) وجوب علت کے تابع ہوتا ہے لہٰذا ماہیت کے واجب ہونے سے پہلے اس کا ایک اور وجوب لازم آئے گا اور تسلسل ہو جائے گا اور اگر اس کو جائز فرض کریں تو ہم کہیں گے کہ ذات مطلقاً وجوب کی مقتضی ہے یا نہیں اگر ذات وجوب کی مقتضی ہو تو خود یہی وجوب ذات کا مقتضی ہوگا لہٰذا ذات اور اس وجوب کے درمیان کوئی دوسرا وجوب نہ ہوگا۔ اور اگر ذات بالکل وجوب کی مقتضی ہی نہ ہو تو یہ ذات سے وجوب کی بالکلیہ نفی ہوگی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ وجوب بالذات کا ماہیت سے خارج ہونا ممتنع ہے۔ مگر وجوب بالغیر (چونکہ) وجوب علت کے تابع ہوتا ہے اس لیے اس کا ماہیت سے خارج ہونا لامحالہ درست ہوگا۔ واضح ہو کہ اس فصل میں جو اشکال ہیں ان میں سے ایک کو تو ہم اوپر بیان کر چکے اب دوسرے اشکال جواب کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔

اگر (یہ) کہا جائے کہ وجود کا واجب ہونا وجود کا وصف ہے اور
۱۲۳ وصف موصوف سے جدا ہوتا ہے تو جس نے کسی چیز کے واجب ہونے کو خود اس کی ذات قرار دیا نادانی کی۔

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ جب کوئی چیز اپنے وجود کی شرط کے ساتھ لی جاتی ہے تو (اس اعتبار سے وہ واجب ہو جاتی ہے اس لیے) اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے۔ اور جو عدم کا مانع ہو وہ امکان عدم و امکان وجود (دونوں) کا بھی مانع ہوگا لہٰذا وجود بحیثیت وجود ہونے کے

چھٹی فصل

مانع امکان ہے۔ اور جو امکان (مشروط بوجود ہونے کی وجہ واجب اور عدم وجود کے امکان کا) مانع ہو اس کو مقتضی سے استغنا لازم ہے لہذا وجود (جب) ماہیت سے مجرد ہونے کی شرط سے مشروط ہو تو اس امکان سے بدرجۂ اولیٰ زیادہ مانع (امکان) ہوگا کیونکہ وہ چیز جس کے ساتھ امکان کا اعتبار ہے وہ (بھی) جب وجود کے ساتھ لی جاتی ہے تو وجوب میں داخل ہو جاتی ہے پھر جس کا اعتبار بجز وجود کے اور کچھ نہیں اس کا وجوب تو بدرجہ اولیٰ ہوگا، یہ جواب اس شخص (یعنی ارسطو اور اس کے پیرووں) کے قول سے نکلتا ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ اللہ کا وجود اس کی عین ماہیت ہے مگر ہمارے مذہب (یعنی متکلمین کے یہ مذہب کہ وجود واجب و ممکن دونوں میں زائد علی الماہیت ہے) پر اس کی حیثیت ایک تمثیل کی ہے اور اس کی دلیل وہ ہے جو اوپر بیان ہوئی۔ واضح ہو کہ جو چیز جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وجود ماہیتوں میں مشترک ہے وہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ امور واجبہ اگر موجود ہیں تو وجوب ان میں مشترک ہے۔

ساتویں فصل

ماہیتوں کو امکان کا عارض ہونا

واضح ہو کہ ماہیتوں کو جب ان کے وجود کے ساتھ لیا جائے (یعنی اعتبار کیا جائے) تو امکان کا ان کو عارض ہونا محال ہے کیونکہ ماہیتوں کا موجود ہونا مشروط ہو تو ان کا معدوم ہونا محال ہونا ہوگا اسی طرح ان کا معدوم ہونا مشروط ہو تو موجود ہونا محال ہوگا لہٰذا ماہیتوں یا ان کے سبب کے ساتھ وجود یا عدم کی شرط لگا دی جائے تو ماہیتوں کو امکان کا عارض ہونا محال ہوگا۔ مگر جب وہ (ماہیتیں) محض لا بشرط شئی کے مرتبہ میں لی (یعنی اعتبار کی) جائیں اور ان کی اس حیثیت مطلقہ (من حیث ھی ھی) کی طرف توجہ کی جائے تو اس صورت میں ان پر امکان کا حکم درست ہوتا ہے کیونکہ مطلق ماہیت کا وجود یا عدم فرض کرنے سے ہرگز محال لازم نہیں آتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی چیز کا ممکن ہونا غیر معقول ہے کیونکہ مطلق ماہیت (من حیث ھی ھی) کا امکان سے موصوف ہونا ممکن نہیں اس لیے کہ امکان ایک وصف اضافی ہے اور اضافی امور کا اور اک صرف دو امور کے درمیان ہوتا ہے لہٰذا ایک امر کو امکان کا عارض ہونا محال ہے اور وجود بھی ایک امر ہے

بس وجود کو بھی امکان کا عارض ہونا محال ہے۔ اور جو نسبت ان دونوں (وجود ماہیت) کے درمیان ہے وہ بھی ایک امر ہے۔ لہذا اس کو بھی امکان کا عارض ہونا محال ہے۔ اور جب ان (وجود ماہیت اور دونوں کی درمیانی نسبت) تینوں میں سے ہر ایک کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے تو ان کے مجموعے کا بھی امکان (سے موصوف ہونا) محال ہے۔ حاصل کلام مفردات کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے کیونکہ امور اضافیہ مفردات کو عارض نہیں ہوتے جب مفردات کا امکان سے موصوف ہونا محال ہے تو مرکبات کا بھی اس سے موصوف ہونا محال ہے۔ کیونکہ مرکب سے مراد انھی مفردات کا مجموعہ ہے اور اس کا حل وہی ہے جو ہم نے ماہیت کے باب میں بیان کیا ہے کہ مفرد ماہیتیں مجعول (مخلوق) ہوتی ہیں۔

ساتویں فصل ۱۲۴

آٹھویں فصل

ممکنات کے اقسام

ممکن (دو قسموں میں) منقسم ہے (ایک وہ) جو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہو (دوسرا وہ) جو کسی اور چیز کے لیے ممکن الوجود ہو۔ اور جو کسی اور چیز کے لیے ممکن الوجود ہو وہ اپنی ذات میں (بھی) ممکن الوجود ہوگا۔ مگر اس کا عکس نہیں ہوتا (یعنی جو اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے وہ کسی اور چیز کے لئے ممکن الوجود نہیں ہوتا) کیونکہ بعض وقت ممکن الوجود اپنی ذات میں تو ممکن الوجود ہوتا ہے اور کسی دوسری چیز کے لئے ممکن الوجود نہیں ہوتا بلکہ یا تو کسی چیز کے لئے واجب الوجود ہوتا ہے جیسے صورتیں اور اعراض یا کسی چیز کے لئے ممتنع الوجود ہوتا ہے جیسے وہ جواہر جو اپنی ذات سے قائم ہیں پھر اگر ممکن الوجود اپنی ذات میں ممکن الوجود ہے۔ تو اس کے وجود کا امکان ہی اپنی علت کے فیضان کے لئے کافی ہوگا یا نہ ہوگا مگر یہ کلام بہت تلخیص کا طالب ہے۔

لہذا ہم کہیں گے کہ آگے تم کو معلوم ہوگا کہ ممکنات کے وجود کا استناد ایسے سبب کی طرف ہوتا ہے جو اپنی ذات سے (بھی) واجب الوجود ہے اور اپنی تمام جہات سے بھی واجب الوجود ہے اور جو وہ (ذات) جو ایسی ہو یہ محال ہے کہ اس کا فیض بعض مستعدات (استعداد رکھنے والے) کو

آٹھویں فصل چھوڑ کر بعض کے ساتھ مختص ہو بلکہ اس کے فیض کا عام ہونا ضروری ہے اور فیض کا جو اختلاف ہو گا وہ قوابل (جمع قابل) کی استعداد کے اختلاف سے ہو گا پھر ان ممکنات کی ذات اور ماہیتوں کا ایک امکان ہے لہذا واہب الوجود کی طرف ان پر فیضان وجود کے لیے اگر یہی امکان کافی ہے تو ان کا موجود
۱۲۵ ہونا واجب ہے۔ اور ان کے وجود میں کسی خاص وقت کی تخصیص نہ ہوگی اور اگر یہ امکان اصلی کافی نہ ہو بلکہ دوسرے اور شرائط کا حاصل ہونا بھی ضروری ہو۔ تاکہ (ان میں) واجب الوجود سے وجود قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو ایسی چیز کے لیے دو امکان ہوتے ہیں۔ ایک وہ امکان ہے جو اس کی ماہیت کی طرف رجوع کرتا ہے یعنی اس (ممکن) کا اس حال میں ہونا کہ اس کا وجود و عدم فرض کر لینے سے محال لازم نہ آئے دوسرا (امکان) پوری استعداد (استعداد تام) ہے اس سے میری مراد شرائط کا جمع ہونا اور موانع کا دور ہو جانا ہے اور ان شرائط کا وجود حوادث کے وجود سے بلحاظ زمانہ سابق ہوتا ہے ورنہ حادث ان کے ساتھ ہوگا اور حادث کے لیے حدوث نہ ہو گا لہذا ایسی چیزوں میں استعداد کامل صرف ان حوادث کے حدوث سے ہوتی ہے جو ان سے پہلے ہیں۔ آگے تم کو معلوم ہو گا کہ حوادث کا حدوث اس حرکت کے بغیر ناممکن ہے جو ان کی دور کی علتوں کو ان سے قریب تر کر دے پھر ان حوادث کے لیے ایک محل درکار ہے تاکہ محل ان کے سبب سے آئندہ حدوث کے قابل ہو جائے اور یہی (محل) مادہ ہے۔

نویں فصل

امکان سبب کا محتاج ہے

حکما اس بات پر متفق ہیں کہ امکان ہی سبب کا محتاج ہوتا ہے جس ۱۲۵
کی دلیل یہ ہے کہ جب کسی چیز کی دونوں جانب یعنی اس چیز کا ہوسکنا اور نہ ہوسکنا دونوں یکساں ہوں تو بغیر کسی سبب کے ان دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کی ترجیح دوسرے پر محال ہے۔

اس مقام پر کبھی علم بدیہی کا دعویٰ کیا جاتا ہے اور کبھی یہ دلیل بیان کی جاتی ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی مرجح کے بغیر ایک طرف کو دوسری پر ترجیح ہو تو یہ جانب دوسری جانب سے اولیٰ ہوگی اور اس سے ہمارا اس چیز کی دونوں طرفوں کو یکساں فرض کرنا باطل ہو جائیگا۔ اہل جدل میں سے کسی کا یہ ادعا ہے کہ امکان سبب کا محتاج نہیں لہٰذا ان (اہل جدل) کی جانب سے جو کچھ کہا جاسکتا ہے اس کو ہم پہلے بیان کر دیتے ہیں۔ وہ (اہل جدل) یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب کوئی چیز (ایسی ہو) کہ اس کے وجود کی نسبت اس کی طرف اس کے عدم کی نسبت کی طرح ہو اور ان دونوں میں سے ایک کو بغیر کسی سبب کے دوسرے پر ترجیح نہ ہو تو اس بات کا

نویں فصل علم یا تو اوّلی ہوگا یا اکتسابی۔ اس کو اوّلی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ جب ہم عقل کے سامنے اس قضیہ اور اپنے اس قول کو کہ "ایک دو کا نصف ہے" پیش کرتے ہیں تو پہلے قضیہ کو قوت میں دوسرے قضیہ کی طرح نہیں پاتے۔ نیز عقلا کے اکثر فرقوں نے ممکن کے بلا سبب واقع ہونے کو چھ مباحث میں بیان کیا ہے اور جو ایسا ہو تو وہ اولیات میں سے نہیں۔ (۱)

ان مباحث کی تفصیل یہ ہے کہ (ا) ان میں سے کوئی (تو) یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ نے عالم کو باقی تمام اوقات کے سوا بغیر کسی ایسے مرجح کے جس سے اس وقت کو تخصیص ہو ایک وقت معین میں پیدا کیا۔ (ب) ان میں سے کوئی یہ کہتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے مخصوص احکام سے افعال کے واجب ہونے ممنوع ہونے اچھا ہونے اور برا ہونے کی تخصیص کردی ہے اس کے بغیر کہ ان افعال میں (کوئی ایسی چیز موجود ہو) جو ان احکام کی مقتضی ہے (ج) یہ کہ درندے سے بھاگنے والے کے آگے جب دو راستے جو اس کی غرض کے لیے ہر طرح یکساں ہوں ظاہر ہوتے ہیں تو وہ بغیر کسی مرجح کے دونوں میں سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو اختیار کر لیتا ہے (د) اسی طرح (وہ شخص ہے) جو ہر طرح یکساں دو روٹیوں میں سے ایک کا اختیار کرنے والا ہے (ھ) ایسے بعض احکام جو دو یکساں چیزوں میں سے دوسرے کے سوا کسی ایک سے مختص ہوتے ہیں ان کے متعلق کسی کا قول ہے کہ اس (تخصیص) کی کوئی علت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جس چیز کو اس کی علت قرار دی جائے وہ فاسد ہوگی (و) کوئی یہ کہتا ہے کہ ذاتیں سب کی سب ذاتیت میں ایک دوسرے کی مساوی ہیں۔ پھر ان میں سے بعض دوسرے صفات کے سوا کسی ایک صفت معین سے بغیر کسی امر کے مخصوص ہوتی ہیں۔ اور جب ممکن کا وقوع بغیر کسی سبب کے ہونا ایک ایسا امر ہے جس کی طرف بہت سے عقلمندوں کی جماعت گئی ہے تو اس کو اولیات سے کیسے قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر تم نے اس کو نظری قرار دیا تو برہان ضروری ہے اور تمہارا یہ قول کہ اگر ترجیح بغیر سبب کے ہو گی تو ہمارے اس قول کو کہ "اس (ممکن) کی دونوں طرفین

نویں فصل

(یعنی عدم و وجود) اس (ممکن) کی طرف نسبت کرنے میں یکساں ہوتی ہیں" باطل کرنے والی ہوگی تو ہم کہیں گے کہ تمھارا یہ قول مغالطہ ہے۔ کیونکہ ہمارا یہ قول کہ "ممکن کی دونوں طرفین ممکن کی طرف نسبت کرنے میں یکساں ہوتی ہیں" اس کے معنی ہیں نہ تو وجود کا اقتضاء ہے اور نہ عدم کا ہے۔ اگر ہم اس کی نسبت اس ترجیح کی طرف کریں جو ایک جانب کو دوسری جانب پر ہے تو (ہمارا پہلا قول دوسرے قول کا) مناقضہ ہوگا۔ مگر جب اس ترجیح کو کسی چیز کی طرف مطلق نسبت ہی نہ دی جائے تو یہ ہمارے قول کا مناقضہ نہ ہوگی۔ پھر امکان کے محتاج سبب نہ ہونے پر تین وجوہ دلالت کرتے ہیں۔ پہلی وجہ یہ کہ حاجت اگر ثابت ہو جائے تو وہ خارج میں امر ثبوتی ہوگی۔ اور یہ محال ہے لہذا حاجت کا ثبوت محال ہے اور (یہ) بیان کہ حاجت اگر ثابت ہو جائے تو وہ امر ثبوتی ہے (اس طرح پر ہے) کہ حاجت لا حاجت کی نقیض ہے (اور لا حاجت) ممتنع پر محمول ہے جس کا معدوم ہونا ضروری ہے اور جو معدوم پر محمول ۱۲۷ ہو وہ بھی معدوم ہے۔ لہذا لا حاجت امر عدمی ہے تو حاجت جو اسکی نقیض ہے امر وجودی ہوگی۔

اور حاجت کا امر وجودی ہونا محال ہونے پر تین وجوہ بیان ہوئے ہیں۔ پہلی ہم بیان کر چکے ہیں کہ امکان (ایک) امر عدمی ہے پس اگر ہم امکان کو حاجت کی علت قرار دیں تو امر عدمی کا امر وجودی کی علت ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لیے کہ اگر یہ جائز ہو تو تمام ممکنات میں (بھی) اسی طرح جائز ہوگا۔ دوسری یہ کہ حاجت وجود سے پہلے ہے اس لیے اگر حاجت (ایک) ثبوتی وصف ہو تو وہ (حاجت) ماہیت کے وجود سے پہلے ماہیت کے لیے ثابت ہوگی لہذا موصوف کے لیے وصف کا ثبوت وجود موصوف سے بھی پہلے ہوگا جو خلاف مفروض ہے۔ تیسری یہ کہ اگر حاجت ثبوتی ہو تو وہ ثبوت میں دیگر امور ثابتہ کے مساوی اور ماہیت میں ان سے ممیز ہوگی تو اس کا ثبوت اس کی ماہیت

نویں فصل

زیادہ ہوگا لہذا اس کا وجود اس کی ماہیت کے لیے وجوباً حاصل نہ ہوا ہوگا۔ ورنہ وہ واجب بالذات ہوتی اور یہ محال ہے اس لیے کہ جو وصف اضافی اپنے تقوم میں غیر واجب کا محتاج ہو اس کا واجب ہونا محال ہے۔ لہذا وہ ممکن بالذات ہوگی پھر تو حاجت کی ماہیت وجود سے موصوف ہونے میں ایک موثر کی محتاج ہوگی اور اس دوسری حاجت (یعنی خود حاجت کو جو موثر کی حاجت ہوتی ہے) اس میں ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلی حاجت میں ہوا ہے اور تسلسل لازم آئیگا۔ لہذا ثابت ہوا کہ حاجت کو اوصاف وجودی میں شمار کرنا ایک ایسا قول ہے جس سے محالات پیدا ہوتے ہیں۔ (امکان کے محتاج سبب نہ ہونے کی) دوسری وجہ یہ ہے کہ حاجت ایک امر اضافی ہے جس کا ادراک صرف دو امور کے درمیان ہوتا ہے۔ جن میں سے ایک امر محتاج اور دوسرا محتاج الیہ ہے۔ اور امور اضافی۔ (اضافیات) رتبے میں دونوں مضافوں سے موخر ہوتے ہیں۔ اس لیے ممکن کا وجود اگر سبب کا محتاج ہو تو ممکن کے وجود کو سبب کی جو حاجت ہے وہ ممکن اور اس کے سبب دونوں کے وجود سے موخر ہوگی اور جب حاجت وجود سے موخر ہوگی تو اس کا محتاج وجود ہونا محال ہوگا۔ اور اس صورت میں اس قول کا کہ "وجود کو سبب کی حاجت ہے" یہ نتیجہ ہوگا کہ وجود جو حاجت سے مقدم ہے وہ اس (حاجت) سے موخر ہو جائے اور یہ محال ہے۔ (امکان کے محتاج سبب نہ ہونے کی)۔ تیسری وجہ یہ کہ امکان وجود ہی بعینہ امکان عدم (بھی) ہے پس امکان نے اگر ممکن کو جانب وجود میں سبب کا محتاج بنایا ہے تو اس کو جانب عدم میں (بھی) سبب کا محتاج بنایا ہے اور یہ محال ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ عدم ممکن کا سبب ممکن کی علت وجود کا عدم ہے باطل ہے۔ کیونکہ جو سبب ہونے۔ (یعنی سببیت) سے موصوف ہے تو وہ ایک وصف ثابت سے موصوف ہے اور جو وصف ثابت سے موصوف ہو خود اس کا ثابت ہونا ضروری ہے۔ پھر عدم کے لیے اگر کوئی ایسی خصوصیت ہو جو اس کی طرف کسی حکم کی نسبت کے لیے کافی ہو تو اس قدر جانب وجود میں (بھی) کافی ہونا چاہیئے۔ تاکہ علت عدمیہ کو وجود ممکن کی علت قرار دی جائے

نویں فصل

اہل جدل کی جانب سے بس یہی کہا جا سکتا ہے۔
حکما اس بات پر متفق ہیں کہ جس چیز کی دونوں طرفین برابر ہوں اور ان میں سے ایک کو دوسری پر بغیر کسی سبب کے ترجیح نہ ہو تو اس چیز کا علم فطری اور اوّلی ہوگا اور جس نے اس کا انکار کیا وہ بلحاظ زبان مقتضا عقل سے دور ہے لیکن اس کا ضمیر اسی بات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور یہ جو انھوں نے کہا ہے کہ بعض عقلا نے ممکن کے بلا سبب واقع ہونے کو جائز رکھا ہے تو ہم کہیں گے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ کسی نے (بھی) اس کو جائز رکھا ہے۔ ہاں بعض وقت یہ امر ان پر لازم آتا ہے اور جو چیز کسی انسان کو لازم آئے یہ ضروری نہیں کہ وہ اس کا قائل (بھی) ہو اور ان کا یہ قول کہ اس بات کا علم کہ ایک دو کا نصف ہوتا ہے اس علم سے زیادہ واضح ہے تو ہم کہیں گے مانا کہ ایسا ہے لیکن اس سے وہ اوّلی ہونے سے خارج نہیں ہو سکتا کیونکہ اولیات کا ایک دوسرے سے متفاوت ہونا جائز ہے جیسے نظریات کبھی ایک دوسرے سے متفاوت ہوتے ہیں۔ اور ان کا یہ قول کہ حاجت ایک امر ثبوتی ہے ممنوع ہے اور اس پر ان کا یہ استدلال کہ لا حاجت (ایک امر) عدمی ہے لہذا حاجت (امر) ثبوتی ہوگی (نا قابل التفات ہے) کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس قسم کے دلائل نا قابل اعتماد ہیں۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ لا امتناع کا حمل ممکن معدوم پر درست ہے۔ اور جو معدوم پر محمول ہے وہ عدمی ہے، لہذا اگر لا امتناع عدمی ہو تو امتناع کا ثبوتی ہونا لازم آئیگا اور اس کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں چونکہ اس قسم کے استدلال سے باطل نتائج نکلتے ہیں اس لئے اس پر اعتماد درست نہیں اور باقی شکوک کا فساد ظاہر ہے۔

دسویں فصل

کیا ایک چیز کا وجود اور عدم دونوں درست ہونیکے باوجود ایک جانب اولی بھی ہوسکتا ہے؟

بعض لوگوں نے اس کو تین وجوہ سے جائز قرار دیا ہے۔

پہلی یہ کہ موجوداتِ سیالہ (قرار نہ لینے والی موجودات) جیسے آواز۔ زمانہ اور حرکت بے شک ان کا عدم اولی ہے۔ ورنہ ان کا باقی رہنا درست ہوتا اور اس میں (بھی) شک نہیں کہ ان کا وجود درست ہے ورنہ وہ بالکل نہ پائے جاتے جب ایک چیز کے وجود و عدم دونوں کا درست ہونا جائز ہے اور اس کے ساتھ اس کا عدم اولی بھی ہے تو جانب وجود میں بھی یہ (یعنی جانب وجود کا اولی ہونا) جائز ہے۔

دوسری۔ یہ کہ علت کبھی پائی جاتی ہے پھر اس کا ایجاب اور اس کا معلول شرائط کے وجود خارجی یا مانع کے دور ہو جانے پر موقوف ہوتا ہے اور اس میں بھی شک نہیں کہ یہ علت بدرجہ اولی معلول کی مقتضی ہوتی ہے۔ ورنہ اس علت کی اس کے غیر سے تمیز نہ ہو سکے گی لہذا یہ علت۔ (ایسی ہے کہ اس) پر ایجاب بھی درست ہے اور عدم ایجاب بھی مگر اس کا ایجاب

دسویں فصل اس کے عدم ایجاب سے اولیٰ ہوگا ہم نے جو کچھ کہا ہے اس پر یہ (صاف) دلالت کرتا ہے۔ حکما اس بات پر متفق ہیں کہ بعض علتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا اپنے معلولات کا مقتضی ہونا اکثری ہوتا ہے دائمی نہیں جیسے زمین کی طبیعت کہ اس کے نیچے رہنے کا اقتضا اکثری ہے مگر جب قسر موجود ہو تو وہ اس (اقتضا) سے باز رہتی ہے لہذا ہمارا مقصد ثابت ہوگیا۔

تیسری۔ یہ کہ ماہیتیں معین امور ہیں (جو تین حال سے خالی نہیں) یا تو ان میں وجود کا اقتضا ہوگا یا عدم کا اقتضا، ہوگا یا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی اقتضاء نہ ہوگا اور آخر الذکر ماہیتوں کے ان دونوں (یعنی وجود و عدم) سے خالی ہونے
۱۲۹ کو ضروری قرار دیتی ہے اور پہلی قسم (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ماہیت ان دونوں (وجود و عدم) کی ایک ساتھ مقتضی ہوگی یا ان میں سے ایک کی مقتضی ہوگی پہلی صورت کا باطل ہونا ظاہر ہے اور دوسری صورت (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان میں سے کسی ایک کی بعینہ مقتضی ہوگی یا بعینہ نہ ہوگی اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ جو ماہیت فی نفسہ معین ہو اس کا کسی معین چیز کے لیے مقتضی ہونا ضروری ہے۔ اس لیے کہ مبہم کا حصول ممتنع ہے لہذا ایسی چیز کا وجود میں آنا جو فی نفسہ غیر معین ہو محال ہے اور جب مبہم کا نفس الامر میں حاصل ہونا محال ہے تو ایک ماہیت کا اس کے لیے مقتضی ہونا بھی محال ہے تو ثابت ہوا کہ ہر ماہیت بعینہ دونوں میں سے ایک طرف کی مقتضی ہے مگر اس کے ساتھ دوسری طرف کا اس پر طاری ہونا بھی درست ہے اور یہی ثابت کرنا مطلوب ہے جو شخص اس (یعنی ایک چیز پر وجود و عدم دونوں درست ہونے کے باوجود ایک طرف اولیٰ ہونے) کا منکر ہے وہ دو امور سے استدلال کرتا ہے۔

۱۲۰ پہلا امر یہ کہ اس مرجح ہونے میں یا تو عدم کے ... عدم سبب کا اعتبار ہوگا یا اس کا اعتبار نہ ہوگا اگر اس (مرجح ہونے) میں عدم کے لیے عدم سبب کا اعتبار ہو تو یہ رجحان اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ مقتضاء عدم کے عدم کا اعتبار کیا جائے تو وہ مطلق اعتبار (ہو یا نہ ہو) اس رجحان کا مقتضی نہ ہوگا۔ اور اگر اس

دسویں فصل

(مرجح ہونے) میں اس (یعنی عدم کے لیے عدم سبب) کا اعتبار نہ کیا جائے تو خواہ عدم کیلئے عدم سبب پایا جائے یا نہ پایا جائے یہ رجحان حاصل ہوگا اور جب عدم کا سبب پایا جانے پر بھی حاصل ہو تو یہ سبب اس کے معدوم کرنے کے لیے قوی نہ ہوگا۔ لہذا اس کا وجود اس سے زائل ہونا ہر طرح ممتنع ہوگا تو وہ واجب الوجود ہوگا۔ اور یہ مفروض خلاف ہے تو ظاہر ہوا کہ ہر ایک ایسی چیز جس پر وجود و عدم دونوں درست ہیں وہ اس (موجود ممکن) کی طرف نسبت کے لحاظ سے برابر ہیں۔

دوسرا امر یہ کہ اگر ماہیت بلحاظ وجود اولیٰ ہو تو اس ماہیت کا وجود اس سے متاخر نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ اس وجود کا منافی موجود ہو اور یہ تو معلوم ہے کہ ہر وہ چیز جس کا وجود کسی چیز کے وجود کا منافی ہوگا تو اس (دوسری) چیز کا وجود (بھی) اس (پہلی) چیز کے وجود کا منافی ہوگا کیونکہ منافات دونوں جانب ہی سے ہوا کرتی ہے۔ لہذا یہ چیزیں جو ایک دوسرے کی معارض ہیں (دو حال سے) خالی نہیں یا تو ان میں سے بعض چیزیں اقتضاء وجود میں بعض سے قوی تر ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر بعض چیزیں بعض سے قوی تر ہوں تو یہ قوت (چونکہ) کسی غیر کے لیے نہیں خود ماہیت کے لیے لازم ہے اور یہ ضعف بھی ایسا ہی (نفس ماہیت کے لیے لازم) ہے لہذا قوی کا ضعیف ہو جانا اور ضعیف کا قوی ہو جانا محال ہوگا۔ پھر اس صورت میں قوی موجود اور اس کا زوال ممتنع ہوگا کیونکہ اگر وہ معدوم ہو تو اپنے معارض کے وجود کی وجہ سے معدوم ہوگا حالانکہ اس کا معارض اس سے کمزور ہے لہذا وہ اس (قوی) کے وجود کے ساتھ نہ پایا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس کے وجود کے ساتھ پایا جائے تو وہ اس سے قوی ہو جائے گا۔ لہذا قوی کا وجود دائمی اور زوال ممتنع ہوگا اور کمزور کا عدم دائمی اور حصول ممتنع ہوگا پہلا واجب اور دوسرا ممتنع ہوگا پھر تو یہ دونوں امکان کے قضیہ سے خارج ہو جائیں گے۔

اور اگر وہ دونوں (جانب وجود و جانب عدم) قوت و ضعف میں مساوی ہوں تو ان میں سے ایک کا اندفاع دوسرے کے اندفاع سے

اولی نہ ہوگا لہذا بغیر کسی امر خارجی کی وجہ کے ترجیح نہ ہوگی اور اس دسویں فصل
صورت میں مطلوبہ مساوات حاصل ہو جائے گی۔

مگر اس کا یہ قول کہ کبھی ایک چیز بلحاظ عدم اولیٰ ہوتی ہے ممنوع ۱۳۱
ہے حرکت کے متعلق تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر ہم جزءلایتجزی (ایسا جز جس کے اجزا نہ ہو سکیں) کو (بموجب مذہب متکلمین) ثابت کر دیں تو یہ ادعا ضروری ہوگا کہ حرکت سے مراد جوہر کا (ایک حیز سے) (دوسرے حیز میں پہلا حصول ہے اور یہ معلوم ہے کہ اس حصول کا باقی رہنا اور نہ رہنا (دونوں) ممکن ہیں لہذا وہ بلحاظ عدم اولیٰ نہ ہوا اور اگر ہم جزءلایتجزی کی (بموجب مذہب حکما) نفی کر دیں تو ہمیں یہ کہنا ضروری ہوگا کہ حرکت اپنی مسافت کی ابتدا سے انتہا تک ایک ہی حرکت ہے اور اس (مسافت) میں جو اجزا ہیں وہ (بالفعل اجزا نہیں بلکہ) صرف بالقوی اجزا ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرکت اپنی ابتدائے مسافت سے انتہائے مسافت تک (ایسی نہیں) کہ اس کا عدم اولیٰ ہو بلکہ اس کا جاری رہنا اور منقطع ہونا (دونوں) ممکن ہیں۔ اور اس کے اس قول کو کہ "علت سے کبھی معلول متاخر بھی ہوتا ہے حالانکہ وہ علت اس (معلول) کی بدرجہ اولیٰ مقتضی ہے" ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کی بدرجہ اولیٰ مقتضی ہے بلکہ اولویت (اولی ہونا) اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ شرائط پورے پورے جمع ہو جائیں اور (اس صورت میں) وجوب حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا یہ قول کہ "ماہیت معین ہے تو اس کا مقتضا بھی معین ہوگا" (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ وجود اور عدم (دونوں) سے خالی نہ ہونا ایک امر معین ہے اور یہی مقتضا ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ تم نے ایک امر عدمی کو اقتضا کرنے والی حقیقت بنا دیا ہے تو ہم کہیں گے کہ ایک حقیقت کے بعض سلبوں کے مقتضی ہونے میں کونسا امر مانع ہے۔

گیارھویں فصل

ممکن جب تک واجب نہ ہو پایا ہی نہیں جاتا

۱۲۱ اس کی دلیل یہ ہے کہ ممکن کی حالت سبب کے ساتھ (یعنی سبب کی موجودگی میں) بھی ویسی ہی ہوگی جیسے وہ سبب نہ ہونے کی صورت میں ہوتی یا ایسی نہ ہوگی پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اگر ممکن ایسا ہو تو سبب سبب نہ ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر ممکن کا حال اس پہلی حالت کے خلاف ہو تو ممکن جو سبب نہ ہونے کی صورت میں یکسانی (تساوی) کی حد میں تھا وہ سبب کے ساتھ تساوی کی حد سے نکل گیا اور سبب کی وجہ سے اس کی ایک طرف مرجح ہوگئی۔ ہم کہیں گے کہ کمزور جانب (طرف مرجوح) ممتنع الوقوع ہے۔ کیونکہ یہ کمزور جانب جب (سبب سے پہلے) کمزور نہ ہوتی بلکہ یکساں ہوتی تو اس وقت اس کا حاصل ہونا ممتنع ہوتا۔ جب وہ موجود ہوگیا تو امتناع حصول میں وہ اپنے (جانب مخالف) سے قوی تر نہیں ہوا لہٰذا وہ اولیٰ ہوا۔ اور جب کمزور جانب کا حاصل ہونا ممتنع ہوا تو قوی جانب (طرف راجح) کا حصول واجب ہوا۔ کیونکہ کسی چیز کا نقیض کی دونوں جانبوں سے نکل جانا

محال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ممکن وجود و عدم دونوں کے درمیان متردد ہوتا
۱۳۲ ہے نہ کہ وجوب و امتناع کے درمیان لہٰذا تم نے وجوب کو وجود پر کیسے
سابق بنا دیا تو ہم کہیں گے کہ ممکن کے دو وجوب ہوتے ہیں جن میں سے
ایک (وجوب) اس (ممکن) کو وجود کے بعد عارض ہوتا ہے اور دوسرا
(وجوب) اس (چیز) کے وجود سے (بھی) پہلے ہوتا ہے کیونکہ ہم یہ بیان
کر چکے ہیں کہ جو (ممکن) تساوی کی حد سے نہ نکلے اور وجوب کی حد میں داخل
نہ ہو اُس کو وجود کا عارض ہونا محال ہے۔ مگر چونکہ وجود و عدم وجوب
اور امتناع کی غایت ہیں اس لیے لامحالہ یہی کہا جائے گا کہ حقیقت
وجود و عدم کے درمیان متردد ہے۔ وجوب اور امتناع کے درمیان
نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ وجوب (ایک) وصف ثابت ہے اس لیے
وہ موصوف ثابت کا طالب ہوگا لہٰذا اگر وجوب وجود سے بھی پہلے ہو تو
صفت کا ثبوت موصوف کے ثبوت سے بھی پہلے ہو جائے گا۔

(اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ یہ امر کہ آیا وجوب وصف ثبوتی
ہے یا نہیں اوپر (اسی باب کی تیسری فصل) میں بیان ہو چکا۔ اگر اس کا ثبوتی
ہونا فرض کریں تو وہ ایک ایسا امر ہے جو فاعل کو بلحاظ تاثیر فعل عارض ہوتا
ہے لہٰذا فاعل وجوب کا محکوم علیہ ہوگا کہ اس سے وہ فعل صادر ہو۔ اور
فاعل کا وجود فعل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے لہٰذا اس (فاعل) کے وجوب
سے موصوف ہونے میں کوئی قباحت نہیں۔

بارھویں فصل

امکان ممکنات کا وصف لازم ہے

اس کی دلیل (یہ ہے) کہ ممکنات کا امکان یا تو واجب ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر واجب ہو تو ممکن ہمیشہ ممکن ہوگا اور اس سے امکان کا جدا ہونا محال ہوگا۔ لہذا جو کسی وقت (بھی) ممکن ہوگا وہ ہمیشہ ممکن رہوگا۔ اور امکان کا ثبوت (بھی) اگر ممکن ہو تو امکان کا امکان حاصل ہوگا اور وہ خود امکان پر مشتمل ہے۔ پھر امکان کا امکان اگر واجب ہو تو مطلوب حاصل ہے ورنہ اس (امکان) میں بھی ویسا ہی کلام ہوگا جیسا پہلے (امکان) کے متعلق ہوا ہے اور تسلسل لازم آئے گا۔

نیز اگر امکان امر جائز ہو تو وہ (کسی) سبب کے بغیر نہ پایا جائے گا مگر سبب بھی اس میں اسی وقت اثر کرے گا جب کہ وہ خود ممکن ہو۔ پھر تو ایک چیز اپنے ممکن ہونے سے پہلے ممکن ہو جائے گی جو خلاف مفروض ہے۔ لہذا امکان ممکنات کے لیے ہمیشہ ثابت ہے اور یہ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ امکان سبب کا محتاج ہوتا ہے لہذا ممکنات کو سبب کی احتیاج ہمیشہ ثابت ہو گی۔

بارھویں فصل

امکان کے مباحث میں تمھیں یہ جاننا باقی ہے کہ ممکنات میں امکان ایک مشترک وصف ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جو وجود کے مشترک ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ امکان کے مشترک ہونے پر (بھی) دلالت کرتی ہے۔ (اس لیے) ہم اس کے اعادہ سے (اس بیان کو) طول نہ دیں گے۔

واضح ہو کہ وجوب اور امکان کے متعلق ہم نے یہاں جو کچھ بیان کیا ہے اس کو اگر تم اس کے ساتھ شامل کر دو جو ہم نے منطق میں بیان کیا ہے تو اس باب کے مباحث میں سے کوئی چیز خارج نہ ہوگی۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

پانچواں باب

قدم اور حدوث اس میں پانچ فصلیں ہیں،

پہلی فصل قدم اور حدوث کی حقیقت

حدوث دو طریقوں پر کہا جاتا ہے۔ ایک قیاسی یعنی وہ چیز جس کا زمانہ وجود دوسری چیز کے زمانہ وجود سے کم گزرا ہو (تو پہلی چیز دوسری چیز کی بہ نسبت حادث ہے) اور دوسرا مطلق حدوث۔ اور یہ بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔

ایک زمانی یعنی کسی ایسی چیز کا حاصل ہو جانا جس کا وجود زمانہ سابق میں نہ تھا اور اس شرح کے لحاظ سے اصل زمانے کا حدوث عقل میں نہیں آتا۔ کیونکہ زمانے کا حدوث اسی وقت قرار دیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے پہلے کوئی ایسا زمانہ ہو جس میں اس زمانہ کا عدم پایا گیا ہو۔ تو جب زمانے کو معدوم فرض کیا جائے تو زمانہ موجود ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

دوسرا۔ غیر زمانی۔ یعنی ایک چیز کا وجود اس کی ذات کی طرف منسوب نہ ہو بلکہ اس کے غیر کی طرف منسوب ہو خواہ یہ نسبت کسی زمانہ معین

سے مخصوص ہو یا ہر زمانہ میں جاری رہے۔ اور یہی حدوث ذاتی ہے

قدم (بھی) دو طریقے پر کہا جاتا ہے۔ **ایک** قیاسی یعنی ایک چیز کا زمانۂ وجود دوسری چیز کے زمانۂ وجود سے زیادہ گزرا ہو (تو پہلی چیز دوسری چیز کی بہ نسبت قدیم ہوگی) دوسرا مطلق قدم اور وہ بھی دو طرح پر ہوتا ہے

بلحاظ زمان (یعنی قدم زمانی) یعنی وہ چیز جس کے زمانۂ وجود کا اول نہ ہو۔ اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ قدیم نہیں ہے۔ کیونکہ زمانے کیلئے کوئی زمانہ نہیں ہے دوسرا بلحاظ ذات (یعنی قدم ذاتی) یعنی وہ چیز جس کی ذات کے وجود کا کوئی ایسا مبداء نہیں جس کے سبب سے وہ واجب ہوئی ہے۔ اور اس معنی کے اعتبار سے قدیم واجب کا مترادف ہے۔

دوسری فصل

حدوث ذاتی کا اثبات

اس میں دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی دلیل۔ یہ کہ ہر ممکن اپنی ذات سے مستحق عدم ہے اور وہ دوسرے کی بدولت مستحق وجود ہوتا ہے۔ اور جو (امر) بالذات ہے وہ (اس امر کی نسبت) جو بالغیر ہے مقدم ہوگا۔ لہٰذا اس کا عدم اس کے وجود سے مقدم ہوگا (اور یہ) تقدم ذاتی ہوگا۔ لہٰذا وہ حدوث ذاتی سے حادث ہوگا۔ اس (دلیل) میں (ایک) شک یہ ہے کہ یہ قول نادرست ہے کہ ممکن اپنی ذات سے مستحق عدم ہوتا ہے کیونکہ اگر وہ اپنی ذات سے مستحق عدم ہو تو وہ ممتنع ہوگا۔ ممکن نہ ہوگا۔ بلکہ ممکن تو وہ ہے جس پر (یہ قضیہ) صادق آتا ہے کہ ممکن (ایسا) نہیں ہے کہ وہ مطلق (من حیث هو هو) موجود ہو۔ اور ممکن پر (یہ قضیہ) صادق نہیں آتا کہ مطلق (من حیث هو هو) ممکن موجود نہیں ہے اور ان دونوں اعتباروں میں جو فرق ہے وہ تو تمہیں اوپر معلوم ہو چکا ہے بلکہ جس طرح ممکن اپنی علت کے وجود سے مستحق وجود ہوتا ہے (اسی طرح) اپنی علت کے عدم سے مستحق عدم (بھی) ہوتا ہے لہٰذا

دوسری فصل

ممکن کا استحقاق وجود و عدم جب دونوں غیر کی طرف سے ہوں اور ان دونوں میں سے کوئی بھی اس کی ماہیت کے مقتضیات سے نہ ہو (یعنی ممکن کی ماہیت ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مقتضی نہ ہو) اور ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر تقدم نہ ہو تو ایسی صورت میں ممکن کے عدم کو اپنے وجود پر ذاتی تقدم نہ ہوگا اس دلیل سے شاید یہ مراد ہے کہ ممکن بذات خود اس کا مستحق ہے کہ وہ وجود و عدم دونوں کا استحقاق نہ رکھے۔ اور یہ استحقاق نہ رکھنا ایک صفت عدمی ہے جو ممکن کے استحقاق سے پہلے ہے۔ لہٰذا اس طرح سے حدوث قرار پاجاتا ہے۔

دوسری۔ (دلیل) یہ بیان کرتے ہیں کہ ہر ممکن کی ماہیت اس کے وجود کی مغائر ہوتی ہے اور ہر وہ چیز جو ایسی ہو اس کے وجود کا اس کی عین ماہیت ہونا محال ہے ورنہ ماہیت موجود ہونے سے پہلے موجود ہو جائے گی۔ لہٰذا اس (ممکن) کے وجود کا کسی فاعل سے حاصل ہونا ضروری ہے اور جس چیز کا وجود غیر سے حاصل ہو اس کا وجود (اس) غیر سے مسبوق بالذات ہوگا اور جو چیز ایسی ہوگی وہ محدث بالذات ہوگی اور اس دلیل میں جو بحثیں ہیں وہ تو تمھیں معلوم ہو چکی ہیں۔

تیسری فصل

آیا حدوث سبب کی احتیاج کا سبب بن سکتا ہے یا نہیں؟

اکثر جدلی (یعنی کج بحثی کرنے والے) اس طرف گئے ہیں۔ اور حکماء اس کے منکر ہیں کیونکہ حدوث سے مراد ایک چیز کے وجود کا عدم کے بعد ہونا ہے۔ اور یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی چیز کے وجود کو لاحق ہوتی ہے۔ اور ایک چیز کا وجود اس چیز میں علت کی تاثیر کے بعد ہوتا ہے۔
اور اس چیز میں علت کی تاثیر اس (امر) کے بعد ہوتی ہے جس کی وجہ ۱۳۵
سے (وہ چیز) موثر کی محتاج ہوتی ہے لہذا حدوث احتیاج کی علت یا جزء علت نہیں ہو سکتا۔ ورنہ وہ (حدوث) خود اپنے آپ پر کئی مراتب سے مقدم ہو جائے گا اور یہ محال ہے۔ اس پر حکما بعض وقت یہ بیان کرتے ہیں کہ امکان سبب کا محتاج ہے۔ اس کو وہ اس طرح ادا کرتے ہیں کہ محدث (یعنی جو پہلے نہ تھا پھر بعد میں موجود ہو گیا) کے محتاج سبب ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور یہ احتیاج امکان کو ہو گی یا حدوث کو کیونکہ اگر ہم ان دونوں کو (حادث سے) الگ کر دیں تو وہ چیز (حادث نہ ہو گی بلکہ) واجب قدیم

تیسری فصل

رہ جائے گی اور سبب کی محتاج نہ رہے گی تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ (حادث کی) یہ حاجت یا تو امکان کو ہوتی ہے یا حدوث کو اور ہمارے بیان سے حدوث کا محتاج ہونا باطل ہو چکا ہے تو ثابت ہوا کہ امکان ہی محتاج (سبب) ہے۔

چوتھی فصل

۱۳۵

آیا حدوث حادث کے وجود پر ایک کیفیت زائد ہے یا نہیں؟

واضح ہو کہ حادث کا حدوث اس کا وہ وجود نہیں ہے جو فی الحال حاصل ہے ورنہ ہر موجود حادث ہوتا اور نہ مطلق عدم سابق ہے ورنہ ہر عدم حدوث ہوتا بلکہ حدوث سے مراد ایک چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ہے اور کسی چیز کا مسبوق بالعدم ہونا ایک ایسی کیفیت ہے جو وجود و عدم (دونوں پر) زائد ہے اگر یہ کہا جائے کہ آیا یہ کیفیت حادث ہے یا نہیں اور اگر یہ حادث ہے تو اس کا حدوث (بھی) اس پر زائد ہے اور (اس طرح) تسلسل لازم آئے گا اور اگر یہ کیفیت حادث نہیں ہے تو حادث کے حدوث کا قدیم ہونا ضروری ہے اور یہ محال ہے۔

تو اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ جس طرح موجود کا وجود اس کا ذاتی ہوتا ہے۔ اسی طرح حادث کا حدوث (بھی) اس کا ذاتی ہے اس کی پوری تقریر (اوپر) گزر چکی ہے۔

پانچویں فصل

حدوث زمانی میں مادے اور زمانے کا حادث پر تقدم مشروط ہے

مادہ اس لیے کہ ہر حادث اپنے وجود سے پہلے ممکن الوجود تھا۔ اور
یہ امکان قادر کی طرف عود کرنے والا امکان نہیں ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے
ہیں کہ قادر سے ممکن کا ایجاد درست ہے اور اس سے ممتنع کا ایجاد نادرست
ہے اگر ہم سے یہ سوال ہو کہ اس (قادر) سے ممکن کا ایجاد کیوں درست ۱۳۶
اور محال کا ایجاد کیوں نادرست ہے تو ہم یہ جواب دیں گے کہ ممکن چونکہ
فی نفسہ صحیح الوجود ہے اور محال صحیح الوجود نہیں ہے تو (یہ ہمارا) کلام درست
و منظم ہو گا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ جو درستی (صحت) مقدور کی طرف عاید
ہو رہی ہے وہ اس صحت کے مغائر ہوتی جو ذات قادر کی طرف عاید
ہو رہی ہے تو (اس کلام کے معنی یہ ہوتے کہ) ایک چیز کی ذات کو خود اسی
چیز کی علت قرار دیا جائے اور یہ محال ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ جو درستی (صحت)
ذات ممکن کی طرف عاید ہو رہی ہے۔ وہ اس صحت کے مغائر ہے جو
قادر کی طرف عاید ہوتی ہے تو ہم کہیں گے کہ جو صحت ذات ممکن کی طرف

عاید ہو رہی ہے وہ (ایک) ثبوتی امر ہے جیسا اوپر بیان ہو چکا لہذا (دو حال سے) خالی نہیں (وہ صحت) یا تو جوہر ہو گی یا عرض ہو گی پہلا امر باطل ہے کیونکہ امکان ایک اضافی اور نسبتی امر ہے اس لئے وہ جوہر نہیں ہو سکتا۔ تو پھر وہ عرض ہوا لہذا اس کے لئے ایک محل ضروری ہے اور اس کا محل اگر حادث ہو تو اس کو ایک اور محل درکار ہو گا اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا ایک قدیم محل ضروری ہوا اور یہی ہیولیٰ ہے۔ تو ثابت ہوا کہ ہر حادث ایسے مادے سے مسبوق ہوتا ہے جس میں اس کے وجود کا امکان ہو اور یہ محدث کبھی اس مادے سے موجود ہوتا ہے جیسے اعراض اور کبھی اس مادے میں موجود ہوتا ہے جیسے صورتیں اور کبھی اس مادے کے ساتھ موجود ہوتا ہے جیسے نفوس ناطقہ اس برہان میں جو اشکال ہیں ان کو ہم امکان کے باب میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ یہ بیان کہ ہر حادث مسبوق بالزمان (بھی) ہوتا ہے زمانے کے باب میں آئے گا واضح ہو کہ حدوث و قدم کے مباحث میں سب سے بڑی بحث یہ ہے کہ آیا حدوث احتیاج موثر کی شرط ہوتا ہے اور یہ کہ قدم زمانی آیا اس کا مانع ہوتا ہے یا نہیں اس کلام کو ہم یہاں نہیں بیان کرتے بلکہ حدوث عالم اور قدم عالم کے بیان کے ساتھ بیان کریں گے اور چونکہ یہ اعظم مباحث ہے اس لیے ہم نے اس کو علت اور معلول کے باب کے لیے اٹھا رکھا ہے کیونکہ یہ اسی کے مناسب ہے۔ اور توفیق خدا کی طرف سے ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

دوسری کتاب

جواہر واعراض کے احکام

یہ کلام ایک مقدمہ اور دو جملوں سے مرتب ہے

مقدمہ

جوہر و عرض کی حقیقت اور انکے احکام کلی

اس میں پندرہ فصلیں ہیں

پہلی فصل

ماہیت جوہر و عرض کی تحقیق

۱۲۷ واضح ہو کہ ہر موجود یا تو کسی چیز میں ہوگا یا کسی چیز میں نہ ہوگا۔ اور لفظ

پہلی فصل

"رہ میں" اگرچہ اشتراک یا مشابہت کے سبب سے بہت سے معنی میں مستعمل ہے جیسے کسی چیز کو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ زمانے میں ہے یا مکان میں ہے یا عرض میں ہے یا غایت میں ہے یا کُل میں ہے یا جز میں۔ مگر (اس سے) ہماری مراد یہاں اس بات کی نفی ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے مخصوص ہو حالانکہ وہ (ایک چیز دوسری چیز میں) اس طرح سرایت کر گئی ہو کہ ان (دونوں) میں سے ایک کی طرف اشارہ کرنے سے دوسری کی طرف اشارہ لازم آئے۔ خواہ تقدیراً ہو یا تحقیقاً۔ اور اس کے ساتھ وہ (سرایت کرنے والی) چیز دوسری چیز کا وصف بھی ہو۔ اس صورت میں وصف کو حال اور موصوف کو محل کہتے ہیں۔ اور چونکہ حال اور محل جب تک باہم ایک دوسرے کے مغائر نہ ہوں سمجھ میں نہیں آسکتے اس لیے ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کی احتیاج ضروری ہے۔ ورنہ (ان دونوں میں سے) ہر ایک کا وجود دوسرے پر موقوف نہ ہوتا اور اس حلول کا حاصل ہونا ممتنع ہوتا لہذا (اس کی دو صورتیں ہوں گی) یا تو محل وجود حال (حلول کرنے والا) کا سبب ہوگا یا حال وجود محل کا سبب ہوگا۔ اگر حال وجود محل کا سبب ہے تو محل کو ہیولیٰ اور حال کو صورت کہیں گے۔ اور اگر محل وجود حال کا سبب ہو تو محل کو موضوع اور حال کو عرض کہیں گے۔ لہذا موضوع اور ہیولیٰ (دونوں) ایسے مشترک ہیں جس طرح دو اخص ایک اعم کے تحت مشترک ہوتے ہیں اور وہ (اعم) محل ہے اور صورت و عرض اس طرح باہم مشترک ہیں جس طرح دو اخص ایک اعم کے تحت مشترک ہوتے ہیں اور وہ (اعم) حال ہے۔

تمھیں یہ معلوم ہونا چاہیے کہ جب ایک چیز دوسری چیز سے اعم ہوتی ہے تو اس عام کا سلب اس خاص کے سلب سے اخص ہوتا ہے۔ جس طرح رنگ سیاہی سے اعم ہے لہذا سیاہی کا عدم رنگ کے عدم سے اعم ہے۔ کیونکہ کسی چیز کا بے رنگ ہونا اس وقت تک صادق نہیں آتا جب تک یہ صادق نہ آجائے کہ وہ غیر سیاہ ہے کبھی اس پر یہ صادق آجاتا ہے کہ وہ سیاہ نہیں ہے اگرچہ اس کا بے رنگ ہونا غلط ہوتا ہے لہذا سیاہی

پہلی فصل

کا نہ ہونا رنگ کے نہ ہونے سے اعم ہے۔
جب تمہیں یہ معلوم ہو گیا تو یہ بھی سُن لو کہ جوہر کی شرط یہ ہے کہ وہ کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور کسی موضوع میں نہ ہونا کسی محل میں نہ ہونے سے اعم ہے کیونکہ موضوع محل سے اخص ہے اس لیے اس کا سلب محل کے سلب سے
۱۳۸ اعم ہوگا لہذا جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو اور عرض وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں ہو۔
یہ قاعدہ تمہیں معلوم ہو جانے کے بعد ہم یہ بھی بتا دینا چاہتے ہیں کہ جوہر یا تو کسی محل میں ہوگا یا کسی محل میں نہ ہوگا۔ جو (جوہر) محل میں ہوتا ہے وہ صورت جسمانیہ ہے اور جو (جوہر خود) محل میں نہیں ہوتا وہ (دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ کسی ایسی چیز کا محل ہوگا جو اس کا مقوم ہے یا ایسا نہ ہوگا اگر وہ محل ہو تو ہیولیٰ ہے اور اگر محل نہ ہو تو (پھر دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے یا ایسا (یعنی ہیولیٰ اور صورت سے مرکب) نہ ہوگا اس صورت میں اس کا تعلق محل سے اگر تدبیر و تحریک کا ہے تو وہ نفس ہے ورنہ عقل ہے۔
جوہر و عرض کے بیان کی بس یہی تحقیق ہے اور وہ اس باب کے لیے کافی ہے مگر ہم متقدمین کی پیروی میں جوہر و عرض کی مشہور رسم (معرفت بالخاصہ) بھی بیان کر دیتے ہیں۔

دوسری فصل

عرض کی تعریف

عرض وہ موجود ہے جو کسی ایک[1] چیز میں ہو جس[2] سے (یعنی اس چیز سے) اس کا (یعنی عرض کا) تقوم ہے نہ ہو۔ نہ وہ[3] (موجود یعنی عرض) اس (چیز) کے جز کی طرح ہو اور[4] نہ اس (موجود) کا قوام اس چیز کے بغیر جس میں وہ پایا جا رہا ہے صحیح ہو۔ بس یہ چار[5] قیدیں ہیں۔

پہلی قید (یعنی) "کسی چیز میں" اس لیے ہے کہ ایک عرض کا متعدد چیزوں میں پایا جانا ممتنع ہے۔ بلکہ ایک (عرض کا) وجود صرف ایک ہی چیز میں ہوتا ہے اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ بات عدد سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عدد عرض ہونے کے باوجود بہت سی چیزوں میں یقیناً موجود ہے۔ اسی طرح معنی کلیہ بھی ہیں اور یہی حال اضافتوں کا بھی ہے کہ وہ دونوں مضافوں میں موجود ہوتی ہیں تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ عرض کے موضوع کا تمام

---

[5] امام صاحب نے عرض کی تعریف میں چار قیدیں لگائی ہیں اور آگے چاروں قیدوں کے منافع بیان کیے ہیں تاکہ اس تعریف کو جامع و مانع ثابت کریں۔ (مترجم)

دوسری فصل

وجوہ سے ایک ہونا ضروری نہیں بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ (موضوع) اس (عرض کے) موضوع کی حیثیت سے ایک ہو خواہ اس میں دوسری جہتوں سے کثرت پائی جائے۔ یہاں عشریت (دس ہونے) کا موضوع اس حیثیت سے اس کا موضوع نہیں کہ وہ کئی ایسے اُمور ہیں جن میں سے ہر ایک عشریت کا حامل ہے بلکہ وہ (عشریت) ایک ایسا مجموعہ ہے جو عدد کی صورتِ نوعیہ کا حامل ہے۔ اور (معنی) کلیہ کے متعلق بھی یہی جواب ہوگا۔

۱۳۹ کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ اس وحدت کے عارض ہونے کی کیفیت پر بھی یہی اشکال عاید ہوگا۔ مگر اضافت کے متعلق آگے تم کو معلوم ہوگا کہ دونوں میں سے ہر مضاف کسی ایسے امر سے مخصوص ہوتا ہے جو (امر) اس کے دوسرے مضاف میں نہیں پایا جاتا اگر یہ کہا جائے کہ کل بلحاظ کل ہونے کے اجزا میں موجود ہے اکائیوں میں نہیں بلکہ ان کے مجموعے میں ہے اور مجموع بحیثیت مجموع ہونے کے ایک امر ہے لہذا کل بحیثیت کل ہونے کے ایک ہی چیز میں موجود ہے نہ کہ کئی چیزوں میں۔ پھر تو کل کا عرض ہونا لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ یہ باطل ہے کیونکہ کل کی وہ نسبت جو اجزا کی طرف ہے اگر وہ نسبت ان اجزا کے ہر ایک جز کی طرف ہو تو کل کا ہر ایک جز کل ہوجائیگا جو خلاف مفروض ہے۔ یا اگر کل کی نسبت تمام اجزا کی طرف ہو تو یہ بھی ممتنع ہے کیونکہ خود مجموعۂ اجزا کا نام کل ہے نہ کہ (کل) اس کا نام ہے جو مجموعۂ اجزا میں ہو۔

واضح ہو کہ ہمارا قول (عرض وہ ہے) "جو کسی ایک چیز میں موجود ہو"۔ اس فرق کو ظاہر کر دیتا ہے جو ان دونوں کے درمیان ہے یعنی عرض کا وجود موضوع میں اور کلیات کا وجود جزئیات میں ہے جیسے جنس کا انواع اور انواع کا اشخاص میں ہے۔ کیونکہ وہ ایک چیز میں موجود نہیں بلکہ بہت سی چیزوں میں موجود ہیں۔

دوسری قید۔ ہمارے اس قول سے کہ وہ اس سے اس کا تقوم نہ ہو" (یعنی عرض کا تقوم موضوع سے نہ ہو) صورت کے مادے میں وجود

دوسری فصل

سے اجتناب ہے کیونکہ مادے کا تقوم صورت سے ہے۔ لہٰذا وہ یقیناً عرض نہیں۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ عرض وہ ہے جو کسی ایسی چیز میں موجود ہو جو قائم بالذات ہے۔ مگر یہ بات غلط ہے اس لیے کہ آگے معلوم ہوگا کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ جائز ہے لہٰذا وہ عرض جو محل ہے اس کا تقوم بالذات نہ ہوگا ورنہ عرض جوہر ہو جائے گا۔ ہاں جس میں وہ حلول کرتا ہے اس سے اس کا تقوم نہیں ہوتا لہٰذا وہی بات ٹھیک ہے۔ جو ہم نے بیان کی۔

تیسری قید۔ ہمارے اس قول سے کہ "وہ (عرض) اس کے (یعنی اپنے موضوع کے) جزء کی طرح نہ ہو" حسب ذیل امور سے اجتناب ہے:-

جزء کا وجود کل میں۔ جنس کا وجود نوع میں۔ نوع کا وجود شخص میں اور صورت اور مادے کا وجود مرکب میں۔

کیونکہ یہ سب امور ان چیزوں میں موجود ہیں جو ان کے اجزا ہیں اسیطرح نوع کا وجود جنس کے عموم میں ہے کیونکہ نوع جنس کے عموم کا جزء ہوتی ہے لہٰذا جو نوع جس جنس میں موجود ہوتی ہے وہ اسی جنس کا جزء ہوگی مگر عرض کا وجود موضوع میں اس کے خلاف ہے۔

۱۴۱ یہ چوتھی قید۔ یعنی "اس (موجود) کا قوام اس چیز کے بغیر جس میں وہ پایا جارہا ہے صحیح نہ ہو" یہ مطلب ہے کہ اس شخص (یعنی اس خاص عرض) کا وجود شخص ہونے کی حیثیت سے اس محل کے بغیر ممتنع ہو۔ اگر یہ امتناع اس (عرض) کے وجود خاص کے سبب سے نہیں بلکہ کسی ایسے امر کے سبب سے

لہ۔ صورت جسمیہ اور مادہ دونوں جوہر ہیں۔ صورت جسمیہ حال ہے اور مادہ محل یہ دونوں بہ اختلاف جہات ایک دوسرے کے محتاج ہیں مادہ اپنے تحصّل اور بقا میں صورت جسمیہ کا محتاج ہے۔ صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں مادے کی محتاج ہے امام صاحب کا مطلب یہ ہے کہ عرض اور موضوع میں یہ بات نہیں ہوتی۔ مترجم۔

دوسری فصل

ہے جو اس کی ابتدائی تکوین میں اس کو عارض ہوا ہو اور اس (عارض) کے سبب سے اس عرض کا اپنے محل سے جدا ہونا ممتنع ہو گیا ہو تو یہ اس کے عرض ہونے کا موجب نہ ہو گا اس سے وہ فرق معلوم ہو گیا جو عرض کے موضوع میں وجود اور جسم کے مکان - زمان اور عرض میں وجود کے درمیان اور شے کے نہایت میں ہونے کے درمیان ہے جیسے انسان کا سعادت میں ہونا اور مادے کا صورت میں ہونا۔ کیونکہ جسم کبھی اپنے مکان و زماں اور عرض سے جدا ہو جاتا ہے۔ اور انسان کی غایت بھی اس کی جسمیت اور انسانیت کے ساتھ ہے اسی طرح کبھی مادہ بھی اپنی بعض صورتوں کو چھوڑ دیتا ہے۔ حالانکہ اس (مادہ) کا وجود باقی رہتا ہے۔ لہذا اس کا تقوم بلحاظ صورت (جسمیہ) ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جسم اگرچہ کسی خاص مکان و زماں کو چھوڑ دیتا ہے مگر وہ مطلق مکان و زماں سے تو (کبھی) علیحدہ نہیں ہوتا اور اسی طرح مطلق عرض سے بھی جدا نہیں ہوتا پھر اس میں اور عرض کے موضوع میں ہونے کے درمیان کیا فرق رہا۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ ہمارے اس قول کا کہ "عرض کی مفارقت اپنے موضوع سے ناممکن ہے" یہ مطلب ہے کہ وہ چیز (یعنی عرض) اپنی شخصیت کے سبب سے اس موضوع کی مقتضی ہے۔ اور یہ جسم کے مطلق زمان و مکاں کے وجود کے خلاف ہے۔ کیونکہ امور کلیہ کا وجود خارج میں نہیں ہوتا۔ اور جو خارج میں موجود نہ ہو جسم کا وجود خارجی اس میں محال ہے۔ اور عرض کے موضوع میں موجود ہونے سے ہماری مراد اس (عرض) کا وجود خارجی ہے نہ کہ وجود ذہنی۔ اس کے علاوہ بعض اجسام کا وجود مکان میں ممتنع (بھی) ہوتا ہے جیسے جرم اقصٰی (جرم فلک الافلاک)۔ اسی طرح جسم جب آن میں حاصل ہوتا ہے تو زمانے میں حاصل نہیں ہوتا

اگر یہ کہا جائے کہ اجسام ابداعیہ (یعنی وہ اجسام جو مادے اور زمانے سے غیر مسبوق ہیں) کی اپنے خاص مکانوں سے مفارقت ممتنع ہے لہذا وہ (اجسام ابداعیہ تمہارے اس تعریف کے بموجب) اعراض ہو جائینگے

دوسری فصل

تو اس کا جواب یہ ہے کہ (ان دونوں کے درمیان) یہ فرق ہے کہ اعراض کا تشخص ان کے معینہ موضوعات کے سبب ہی سے ہوتا ہے مگر ابداعیات کا تشخص اس وجہ سے نہیں کہ وہ ان چیزوں میں حاصل ہیں کیونکہ ان کی نوع ان کے شخص (یعنی فرد) میں ہوتی ہے لہٰذا ان کی طبیعت نوعیہ ان کا تشخص کرنے والی ہوتی ہے۔ پھر ان چیزوں میں ان (ابداعیات) کا ۱۴۱ حاصل ہونا ان کے تشخص کے تابع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تم نے جو کچھ بیان کیا وہ فلکی اجرام کے مواد (جمع مادہ) سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اپنی صورتوں میں موجود ہیں تو ان کی صورتوں کا قوام حاصل شدہ ہے۔ وہ ان کے جز بھی نہیں ہیں اور اس مادے کا قوام جس میں وہ ہیں ان کے بغیر درست نہیں ا. وہی تو صورت ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مادہ صورت میں ہے۔ کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ (لفظ) "میں" کے معنی یہ ہیں کہ وہ محل کا واصف ہو۔ حالانکہ مادہ صورت کا واصف نہیں بلکہ (معاملہ) اس کے برعکس ہے (یعنی مادہ موصوف ہے نہ کہ صورت)

تیسری فصل

جوہر کی رسم (تعریف بالخاصہ)

جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس (تعریف) سے تو خدائے تعالیٰ کا بھی جوہر ہونا لازم آجائے گا۔ نیز جواہر کلیہ (چونکہ) موضوع میں موجود ہیں (اس لیے وہ جوہر نہ ہوں گے) تو (جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ ہمارے اس قول کا کہ "وہ (جوہر) موضوع میں نہ ہو" مطلب یہ ہے کہ جوہر کی ماہیت جب پائی جاتی ہے تو وہ موضوع میں نہیں ہوتی۔ جس کی تحقیق یہ ہے کہ "موجود موضوع میں نہ ہو" سے کبھی ہماری مراد ایسی چیز ہوتی ہے جو خارج میں موجود ہے مگر وہ کسی موضوع میں نہیں ہے۔ اور یہ بات اسی وقت صادق آتی ہے جب کہ وہ خارج میں موجود ہو اور کبھی اس سے ہماری مراد ایسی چیز ہوتی ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہو گی تو موضوع میں نہ ہو گی اور یہ معنی (دونوں صورتوں میں) صادق آتے ہیں خواہ وہ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو۔ جیسے چھری کے لیے یہ کہیں کہ وہ کاٹنے والی ہے (تو اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں) اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ وہ اس وقت کاٹنے والی ہے تو جس وقت وہ کاٹ نہ رہی ہو یہ معنی غلط ہوں گے۔ اور اگر اس سے

تیسری فصل

یہ مراد ہو کہ جب اثر قبول کرنے والا مل جاتا ہے تو چھری کاٹتی ہے تو یہ معنی اس پر (ہر وقت) صادق آئیں گے۔ خواہ وہ بالفعل کاٹ رہی ہو یا نہ کاٹ رہی ہو۔

ہم جب جوہر کو یہ کہتے ہیں کہ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو تو اس سے ہماری مراد دوسرے معنی ہوتے ہیں ورنہ ہم کسی چیز پر جوہریت کا حکم اس وقت تک نہیں لگا سکیں گے جب تک کہ ہم کو اس کے وجود خارجی کا علم نہ ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

(دوسرے اعتراض کا جواب) جب یہ امر تحقیق ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ صور کلیہ ذہنوں میں موجود ہیں۔ اور ذہن میں رہنے تک اگرچہ وہ موضوع میں ہیں (مگر اس وقت بھی) ان پر یہ صادق آتا ہے کہ اگر وہ خارج میں
۱۴۲ ہوتیں تو موضوع میں نہ ہوتیں لہذا اس وقت بھی (جب کہ وہ ذہن میں ہیں) جوہر ہوں گی۔ مگر باری تعالیٰ پر تو یہ معنی صادق نہیں آتے۔ کیونکہ یہ معنی صرف اسی صورت میں پائے جائیں گے جب کہ کسی چیز کی ماہیت اس کے وجود کے سوا ہو۔ یہاں تک کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ جب اس کو وجود عارض ہوگا تو وہ موضوع میں نہ ہوگی اور باری تعالیٰ کے متعلق یہ کہنا غلط ہے۔ یہ جواب اس (امر) پر مبنی ہے کہ وجود باری خود اس کی ماہیت ہے۔

چوتھی فصل

جوہر کا اطلاق اپنے ماتحت (انواع پر) جنس کی طرح ہوتا ہے یا نہیں؟

اکثر لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ جوہر اپنے ماتحت پر اسی طرح محمول ہوتا ہے جس طرح "ماھو" کے جواب میں بلحاظ شرکت مقوم اپنے متقوم پر محمول ہوتا ہے جیسے جنس کا حمل اس کے انواع پر ہوتا ہے۔

بہت کم لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جوہر کا حمل (اپنے ماتحت انواع پر) غیر مقومہ لوازم کی طرح ہے۔ اور حق انھیں کے ساتھ ہے۔ اگرچہ ان کا استدلال اس بارے میں کمزور ہے مگر ہم (پہلے ان کے دلائل) بیان کر دیتے ہیں۔ پھر ان کی کمزوری ظاہر کرنے کے بعد اس بارے میں ان دلائل کو بیان کریں گے جو حق ہیں۔

(اپنے دعویٰ کے ثبوت میں) انھوں نے پانچ دلائل پیش کیے ہیں۔

پہلی (دلیل) جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور موجود کسی ماہیت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور موضوع میں نہ ہونا" بھی (یہ مفہوم) سلبی ہونے کے سبب (ماہیت میں) داخل نہیں۔ اور جب ان دونوں (یعنی موجود اور اس کا موضوع میں نہ ہونا) میں سے کوئی ایک بھی ماہیت میں داخل نہیں تو ایک کو دوسرے

چوتھی فصل

سے مقید کر لیے گئے بعد بھی ان کا (ماہیت میں) داخل ہونا ناجائز ہوگا۔

دوسری (دلیل) اگر جوہر جنس ہو اور واجب الوجود پر اس کا اطلاق ہو تو واجب الوجود کے لیے بھی ایک جنس ہوگی۔ لہٰذا اس کی ذات جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی (اور اس صورت میں واجب واجب نہ رہے گا)۔

تیسری (دلیل) اگر جوہر جنس ہو اور عقول اور نفوس پر اس کا اطلاق ہو تو ان (عقول و نفوس) کا امتیاز اجسام سے ایسی فصل کے ذریعے سے ہوگا جو ان کی مقوم ہے لہٰذا معلول اول مرکب ہو جائے گا اور واجب الوجود کی ذات احدی سے ایک سے زیادہ (معلول) کا صدور ہو جائے گا۔

چوتھی (دلیل) اگر جوہر جنس ہوگا تو اپنے ماتحت (انواع) پر کم از کم اس کا حمل بالتواطو (یکساں) ہوگا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ جواہر مفارقہ کی جوہریت اولیٰ ہے۔ اور بعض اجسام کا موضوع سے مستغنی ہونا ہیولیٰ کی جوہریت سے اولیٰ ہے

پانچویں (دلیل) کلیات اجسام اپنے جزئیات کے ساتھ ماہیت میں مساوی نہیں ہوتے (یعنی اجسام کلیہ اور ان کے جزئیات کی ماہیت یکساں نہیں ہوتی)۔

۱۴۳ اس لیے اگر جوہریت امور مقومہ سے ہو تو ان کی ماہیتیں باہم یکساں ہو جائینگی حالانکہ یہ باطل ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی دلیل تو اس امر پر مبنی ہے کہ جوہر کی رسم کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود حاصل ہونے کے باوجود وہ کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ مراد نہیں بلکہ اس (رسم جوہر) کا مطلب یہ ہے کہ جوہر اگر وجود خارجی سے موصوف ہو تو موضوع سے بری ہوگا۔

دوسری دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جوہر بطریق مذکور واجب الوجود پر صادق نہیں آتا۔

تیسری دلیل (کا جواب یہ ہے کہ) آگے ہم بیان کریں گے کہ نوع کا ایجاد اس طرح نہیں ہوتا کہ پہلے جنس پائی جائے۔ پھر فصل پائی جائے اور پھر ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے بلکہ جنس کا ایجاد خود نوع کا ایجاد ہوتا ہے۔ نہ یہ کہ وہ

چوتھی فصل

اس کی مخالف ہے اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ جزء جنسی کا ایجاد مقدم ہوتا ہے لیکن موثر تقوم جنس کے لیے فصل موثر میں اثر کرتا ہے تو جنس میں اس (موثر) کی تاثیر بواسطۂ فصل ہوگی۔ اس صورت میں بسیط کے لیے بھی کوئی محال لازم نہیں آتا۔ (یعنی معلول اول کی بساطت میں کوئی فرق نہیں آئے گا)۔ نیز ہمارے پاس حق یہ ہے کہ بسیط سے ایک سے زیادہ کا صدور محال نہیں۔

چوتھی دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل یہ ہے کہ بعض جواہر بعض سے بلحاظ جوہریت اولی نہیں ہوتے۔ بلکہ بلحاظ وجود خارجی اولی ہوتے ہیں اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ وجود خارجی جوہریت کے مفہوم میں داخل نہیں۔ لہذا جوہریت میں تو تقدم و تاخر کا تفاوت نہیں ہوتا بلکہ تقدم و تاخر بلحاظ وجود ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا ہم نے اعداد میں کہا ہے کہ ناقص بلحاظ وجود زائد سے مقدم ہوتا ہے لیکن چونکہ عدد ہونے میں یہ تقدم نہیں ہوتا بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے عدد کے جنس ہونے میں اس سے کوئی خرابی نہیں پیدا ہوتی۔ کیونکہ تین اس لیے عدد نہیں کہ دو عدد ہے اگرچہ تین کا وجود دو کے وجود ہی سے ہے۔

۱۴۴ پانچویں دلیل (میں جو اشکال وارد ہوا ہے اس) کا حل تو ہم نے (اوپر) بیان کر دیا ہے جب تمھیں ان دلائل کی کمزوری معلوم ہو گئی تو (اب) ہم وہ دلائل بیان کریں گے جو قابل اعتماد ہیں۔ اور یہ چار ہیں۔

پہلی (دلیل) جوہر اگر جنس ہو تو جو انواع اس میں داخل ہیں وہ باہم ایک دوسرے سے بذریعہ فصول ممتاز ہوں گی۔ اور ان فصول کی ماہیتیں یا تو جواہر ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر جواہر نہ ہوں تو اعراض ہوں گی اور یہ محال ہے کیونکہ عرض کا قوام جوہر سے ہوتا ہے اور جس چیز کا تقوم کسی اور چیز سے ہو تو وہ چیز خود اس چیز کی مقوم نہیں ہوتی لہذا وہ جوہر ہی ہوگی۔ پھر جوہر کا قول ان پر (یعنی ان فصول کی ماہیتوں پر) یا تو اس طرح ہوگا جس طرح جنس کا قول اپنے ماتحت پر ہوتا ہے یا ایسا ہوگا جیسے لوازم کا (اپنے ملزومات پر) ہوتا ہے۔ اگر جنس کے قول کی طرح ہو تو نوع کے تقوم طبعی میں فصل جنس کی

چوتھی فصل

مساوی ہو جائے گی۔ لہذا وہ دوسری فصل کی محتاج ہوگی اور تسلسل لازم آئیگا اور اگر یہ قول لوازم خارجیہ کی طرح ہو تو یہی مطلوب ہے۔

دوسری (دلیل) نفس انسانی جوہر مجرد اور قائم بالذات ہے آگے ہم یہ ثابت کریں گے کہ نفس کو خود اپنا جو علم ہے وہ اکتسابی نہیں ہو سکتا۔

حکما اس بات پر (نہ صرف) متفق ہیں بلکہ ان کا یہ ادعا ہے کہ نفس کو خود اپنا علم خود وہی نفس اور اس کی ذات ہے۔ جب یہ بات ہے تو اس کو اپنی جوہریت کا علم ہمیشہ حاصل اور اس علم کا اوّلی ہونا ضروری ہے۔ جب ایسا نہیں ہے تو ثابت ہوا کہ جوہریت اس کی ماہیت میں داخل نہیں بلکہ وہ (جوہریت) اس (نفس) کے لوازم میں سے ہے۔

اگر یہ کہا جائے مانا کہ انسان کو اپنے نفس کے وجود کا علم غیر اکتسابی ہوتا ہے لیکن اس کے نفس کی ماہیت کا علم اکتسابی ہونا کیوں ناجائز ہے۔ اور جوہریت وجود نفس کی مقوم نہیں ہوتی بلکہ اس کی ماہیت کی مقوم ہوتی ہے اور جب اس کی ماہیت کا علم اکتسابی ہو تو اس کی جوہریت کا علم بھی اکتسابی ہو سکتا ہے

تو ہم اس کے جواب میں یہ کہیں گے کہ اُصول حکماء کے بموجب یہ امر باطل ہے۔ کیونکہ وہ اس امر پر متفق ہیں کہ انسان کو اپنے نفس کا علم خود اسی کا نفس ہوتا ہے اس لیے کہ اگر یہ اس کے نفس پر زائد ہو تو یہ ضروری ہو گا کہ اس کے نفس میں ایک صورت ہو جو اپنی نوعیت میں اس کے نفس کی مساوی ہو۔ جس سے دو مثلوں کا اجتماع لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ محال ہے۔ جب ایسا ہے تو یہ ضروری ہوا کہ اس کو اپنی حقیقت کا علم (اس طرح ہو کہ) خود اس کی حقیقت اس کے سامنے آجائے۔ لہذا النفس کے سامنے اپنی حقیقت کے علم کا ہمیشہ رہنا ضروری ہے۔ اس صورت میں الزام باقی نہیں رہا۔

تیسری (دلیل) جب ہم جسم کو یہ کہتے ہیں کہ وہ جوہر ہے تو یہاں تین امور پائے جاتے ہیں۔

(۱) اس کا موضوع سے مستغنی ہونا۔

(۲) بشرط وجود ماہیت کا اس استغنا کی علت ہونا۔
(۳) وہ ماہیت جس کو یہ علت ہونا عارض ہوا ہے۔

اگر ہم جوہریت کی شرح موضوع سے مستغنی ہونا کریں تو وہ (ماہیت ۱۴۵
جس کو یہ عارض ہوا ہے کہ وہ علت استغنا ہے) جنس نہ ہو گی کیونکہ موضوع
سے مستغنی ہونا سلبی معنی ہیں۔ اگر ہم اس کی یہ تفسیر کریں کہ وہ ماہیت بشرط
وجود اس استغنا کی علت ہے تو یہ معنی سلبی نہ ہوں گے کیونکہ ماہیت کا علت
ہونا ان احکام میں سے ایک حکم ہے جو ماہیت کا تحقق پورا ہونے کے بعد
اس کو لاحق ہوتے ہیں کیونکہ جب تک کسی چیز کی ماہیت متحقق نہ ہو جائے اسکی
ماہیت دوسری چیز کی علت نہیں ہو سکتی (اگر یہ اسی وقت درست ہو گا) جب کہ
ہم یہ تسلیم کریں کہ ماہیت کا اس حکم کی علت ہونا ایک امر ثبوتی ہے۔ حالانکہ
سچ تو یہ ہے کہ وہ امر ثبوتی نہیں ہو سکتا کیونکہ علت کا اپنے معلول کو مقتضی ہونا
ایسا وصف ثبوتی ہے جو اس علت پر زائد ہے تو اس کا اس وصف ثبوتی کا مقتضی
بھی اس پر زائد ہو گا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔ اور اگر اس کا جائز ہونا
مان لیا جائے تو (بھی) مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ ماہیت
بلحاظ ماہیت ہونے کے کسی امر کی مقتضی ہے یا نہیں۔ اگر وہ (کسی امر کی) مقتضی
نہیں ہے تو ماہیت علت ہونے سے خارج ہو جائے گی اور اگر وہ (کسی امر کی)
مقتضی ہے تو اس ماہیت اور اس مقتضی میں کوئی متوسط نہ ہو گا اور نہ یہ مقتضی متوسط کا مقتضی ہو گا
نہ کہ ماہیت کا حالانکہ ہم نے اسکو ماہیت کا مقتضی فرض کیا ہے۔ لہٰذا یہ خلاف مفروض ہے۔
بس ثابت ہوا کہ ماہیت کا علت استغنا ہونا وصف ثبوتی نہیں ہو سکتا معنی جنسی ہونا تو درکنار
لیکن جوہر کی تشریح اگر ہم یوں کریں کہ "وہ ماہیت جسکو یہ علت ہونا۔ عارض ہوا ہے"
تو جسم میں یہ علت ہونے کا معروض خاص اس کا جسم ہونا ہو گا اور
عقل میں (اس علت ہونے کا) معروض خاص اس کا عقل ہونا ہو گا۔
پھر تو مختلف ماہیتیں ایک لازم میں مشترک ہو سکیں گی۔ اور جب یہ
احتمال ہے تو وہاں کوئی امر مشترک نہ ہو گا تو پھر جوہریت جنس کیسے بنے گی؟
حالانکہ اس (جنس) کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اس میں ایک وصف مشترک ہو۔

چوتھی فصل

چوتھی (دلیل) ماہیت جس کو جوہر کہا جائے یا تو بسیط ہو گی یا مرکب۔ اگر وہ بسیط ہے تو وہ جنس کے تحت قطعاً داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ جو چیز کسی جنس کے تحت میں داخل ہو تو اس میں ایک فصل کا ہونا ضروری ہے جو اس کو اسی جنس کے تحت کی دوسری نوع سے ممتاز کرے۔ پھر اس صورت میں ماہیت مرکب ہو جائے گی۔ حالانکہ ہم نے اس کو بسیط فرض کیا ہے اور یہ خلاف مفروض ہوا۔ لہذا ماہیت بسیط جنس کے تحت میں داخل ہی ۱۴۶
نہیں۔ حالانکہ وہ (ماہیت بسیطہ) جوہر کے تحت میں داخل ہے۔ تو ضروری ہوا کہ جوہر جنس نہ ہو۔

اگر وہ ماہیت جس کو جوہر کہا جائے بسیط نہ ہو بلکہ مرکب ہو تو تمہیں معلوم ہے کہ ہر مرکب میں اجزائے بسیطہ ہوتے ہیں اور ان میں کا ہر جز موضوع سے غنی ہو گا یا غنی نہ ہو گا۔ اگر جوہر کے مقومات جوہر سے غنی نہ ہوں تو وہ (مرکب) جس کا تقوم ایسے اجزاء (بسیطہ) سے ہو جو موضوع سے غنی نہیں ہیں وہ (مرکب خود بھی) موضوع سے غنی نہ ہو گا۔ (حالانکہ) یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اگر (مرکب کے) یہ اجزا بسیطہ موضوع سے غنی ہوں تو اس صورت میں ان پر جوہر ہونا تو صادق آئے گا مگر ان کا کسی جنس کے تحت ہونا غلط ہو گا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جوہر بسیط کسی جنس کے تحت میں نہیں ہوتا تو لازم آئے گا کہ جوہر اپنے ماتحت پر اس طرح نہ کہا جائے جس طرح جنس اپنے ماتحت پر کہی جاتی ہے۔ اس بیان میں کہ جوہر اپنے ماتحت کی جنس نہیں ہے بس ہم اسی پر اکتفا کرتے ہیں مگر جوہر کو جنس ثابت کرنے والوں کے لیے اس میں کوئی شبہہ (بھی) نہیں دلیل تو درکنار۔ جس کی ہم تردید کریں۔

پانچویں فصل

کلیات جواہر جواہر ہیں

جوہر کے پانچوں[1] اقسام کبھی کلی ہوتے ہیں کبھی جزئی۔ جس طرح جزئیات جواہر ہیں اُسی طرح کلیات بھی (جواہر ہیں) اس کے تین قطعی دلائل (براہین) ہیں پہلی (دلیل) تمہیں معلوم ہو چکا ہے کہ جوہر ہونے کے یہ معنی نہیں کہ وہ خارج میں ہے۔ اور کسی موضوع میں نہیں ہے۔ بلکہ اس کی جوہریت یہ ہے کہ وہ ایسا ہو کہ جب خارج میں پایا جائے تو کسی موضوع میں نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان کلی۔ ذہنی صورتوں کی (بھی) جو جواہر کی مطابق ہیں ماہیتیں ہیں اور وہ ماہیتیں جب خارج میں پائی جائیں تو موضوع میں نہ ہوں گی۔ پھر تو کلیات جواہر ہیں۔

دوسری (دلیل) کلیات کا مطلق حمل (بھو ھو) جن جزئیات پر ہوتا ہے ان کی جوہریت میں تو کوئی شک نہیں اور اعراض میں سے کسی عرض کا جواہر پر مطلق حمل نہیں ہوتا لہذا کلیات جواہر میں سے کوئی بھی عرض نہیں پھر تو وہ

---

[1] عقل۔ نفس۔ صورت۔ مادہ۔ جسم (از مترجم)۔

پانچویں فصل

جواہر ہوئے۔

۱۴۷ تیسری (دلیل) اگر کسی شخص کی جوہریت محض اس کی شخصیت کے سبب سے ہو تو اس شخص کے سوا کوئی دوسرا جوہر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ (جوہریت) اس کی شخصیت کے سبب سے نہ ہو بلکہ اس کی ماہیت کی وجہ سے ہو تو اس ماہیت کا جوہر ہونا ضروری ہے۔ خواہ وہ کسی طرح پائی جائے۔

یہ دلیل غور طلب ہے۔ کیونکہ جب ہم زید کی شخصیت کو اس کی جوہریت کی علت قرار دیں تو زید کی شخصیت کے عدم سے اس کی جوہریت کا ارتفاع لازم نہ آئے گا کیونکہ اس معلول کی جو بلحاظ نوع واحد ہے بہت سی علتیں ہو سکتی ہیں۔ جیسا آگے آئے گا

وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ جوہر اپنے ماتحت کی جنس ہے یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر ماہیت صرف اپنے وجود خارجی کے وقت جوہر ہو۔ حالانکہ اس کا وجود خارجی ایک امر عرضی ہے تو لازم آیا کہ ماہیت کو کسی عارض کا عروض ماہیت کے وصف ذاتی کے ثبوت کا سبب بن جائے اور یہ محال ہے۔ (نیز) اس (عارض) کا زوال امر ذاتی کے زوال کا سبب ہو جائے اور یہ بھی محال ہے۔ لہذا کلیات جواہر جواہر ہیں۔

چھٹی فصل

جزئیات بلحاظ جوہریت کلیات سے اولیٰ ہیں

تمھیں یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ اولیٰ کے معنی اول سے جدا ہیں۔ کیونکہ جو چیز (ایسی ہو کہ وہ) کسی دوسری چیز کے لیے ثابت ہونے سے پیشتر خود اس کے لیے (اس کا) محمول ثابت ہو بس یہی وہ چیز ہے جس پر اس کے محمول کا حمل تقدم و تاخر سے ہوتا ہے جیسے وجود کہ وہ پہلے واجب کے لیے ہوتا ہے پھر ممکن کے لیے اس کا حمل ثانوی ہوتا ہے (لہٰذا ایسے ہی تقدم و تاخر کے لحاظ سے ایک چیز دوسری سے اول ہوتی ہے) مگر اولیٰ وہ ہے جس کی ذات (ایسی ہو کہ اس) کو جو لواحق اور کمالات عارض ہوتے ہوں وہ (اُن لواحق و کمالات سے) زیادہ ہوں جو اس کے سوا کسی دوسری چیز کو عارض ہوتے ہیں حالانکہ ان دونوں چیزوں کی ماہیت یکساں ہوتی ہے پھر (ان دونوں میں) جو تفاوت ہوتا ہے وہ یا تو کسی شرط کے پوری نہ ہو سکنے کے سبب سے ہوتا ہے۔ یا کسی مانع کی وجہ سے۔ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جزئیات بلحاظ جوہریت کلیات سے پہلے نہیں ہیں بلکہ تشریح مذکور کی بموجب وہ (یعنی جزئیات) بلحاظ جوہریت (کلیات سے) اولیٰ ہوتے ہیں۔ جس کے چار وجوہ ہیں۔

چھٹی فصل

۱۴۸ پہلی وجہ استغنا اور حاجت ہے کیونکہ کلی شخص کی محتاج ہوتی ہے لہذا شخص نہ ہو تو کلی کا وجود بھی نہ ہوگا۔ حالانکہ شخص کلی سے بے نیاز ہوتا ہے کیونکہ کلی تو وہ ہے جو بہت سوں پر کہی جائے۔ اس لیے اگر شخص کلی کا محتاج ہو تو شخص ایک اور شخص کا محتاج ہوگا جو اس کے ساتھ ہو تاکہ کلی ان دونوں پر کہی جائے۔

دوسری وجہ (جزئیات کا) تقدم بہ لحاظ اس امر کے استقرار کے ہے جس کا جوہریت میں (خاص طور سے) اعتبار کیا جاتا ہے یعنی وہ وجود جو موضوع میں نہ ہو کیونکہ جوہریت کے معنی یہ ہیں کہ ماہیت اس طرح ہو کہ جب وہ پائی جائے تو موضوع میں نہ ہو اور اشخاص کو یہ وجود حاصل ہوتا ہے حالانکہ کلیات کو یہ بات نہیں حاصل ہوتی۔

تیسری وجہ بلحاظ فضیلت ہے یعنی آفرینش کا مقصد ہی یہ ہے کہ نوع کو شخص بنایا جائے تاکہ وہ خارج میں ظاہر ہو سکے۔

چوتھی وجہ۔ سبقت اسمی ہے کیونکہ وہ پہلی چیز جس کی یہ تعریف کی گئی کہ وہ موضوع میں نہیں وہ اشخاص جزئیہ ہیں۔

واضح ہو کہ کلیات میں (بھی) اس بارے (یعنی ایک دوسرے سے اولیٰ ہونے) میں تفاوت ہے۔ کیونکہ انواع بہ لحاظ جوہریت اجناس سے اولیٰ ہیں اس لیے کہ انواع بہ نسبت اجناس کے اشخاص کے ساتھ زیادہ مشارکت رکھتی ہیں لہذا جنس کی نسبت نوع کی طرف ایسی ہوگی جیسی نوع کی اشخاص کی طرف ہے۔ اور اسی سبب سے اجناس جواہر ثانیہ کہلاتی ہیں۔

یاد رکھو جب ہم یہ کہتے ہیں کہ جواہر محسوسہ بلحاظ جوہریت جواہر معقولہ سے اولیٰ ہیں تو معقولہ سے ہماری مراد کلیات محسوسہ ہی ہوتی ہے کیونکہ اشخاص عقلیہ جو (مادہ وغواشی مادہ سے) مجرد و مفارق ہیں ان کا بلحاظ جوہریت اشخاص محسوسہ سے اولیٰ ہونا تو ایک کھلی ہوئی بات ہے اس لیے کہ وہ (اشخاص مجردہ اشخاص محسوسہ کے) اسباب وجود ہیں اس حیثیت سے کہ وہ (اشخاص مجردہ) ان (اشخاص محسوسہ) کے اسباب وجود ہیں اور وہ ان سے مستغنی ہیں لہذا

چھٹی فصل

استغناء کے معنی جن کا جوہریت میں (خاص) اعتبار ہے ان میں بدرجۂ اتم پائے جاتے ہیں یفصول منطقیہ بھی جواہر ہیں کیونکہ وہ جواہر پر محمول ہوتی ہیں اور یہ حمل حمل مطلق (ھو ھو) ہوتا ہے۔

۱۴۹ بسیطہ جیسے نطق وہ بھی جواہر ہیں کیونکہ وہ ان انواع کے مقومات ہیں جو جواہر ہیں اور جوہر کا مقوم بھی جوہر ہی ہوتا ہے۔

(اس کے متعلق) ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ (بات) سفیدی سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ سفیدی سفید کی جزء ہوتی ہے جو جوہر پر محمول ہے حالانکہ وہ (سفیدی) جوہر نہیں۔

ساتویں فصل

جوہر کی ضد نہیں ہوتی

یہ مسئلہ صرف جواہر صوریہ میں مو ہوا اشکال ہو جاتا ہے (اس مسئلہ میں) شیخ نے ایک درمیانی طریقہ اختیار کر کے کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے۔ کیونکہ ہم دو ضدوں کے متعلق اگر ایک موضوع پر ان کے تعاقب کی شرط لگا دیں تو صورتیں باہم متضاد نہ ہوں گی کیونکہ ان کا موضوع نہیں ہوتا۔ اور اگر ہم یہ شرط نہ لگائیں بلکہ پھر ان دو معنی پر حکم لگائیں جن کا تعاقب ایک محل پر ہو خواہ وہ محل موضوع ہو یا مادہ تو صورتیں ایک دوسرے کی متضاد ہوں گی جیسے ناریت اور مائیت۔ ارضیت اور ہوائیت۔

آٹھویں فصل

اشارہ کا مقصود جوہر ہوتا ہے

کہتے ہیں کہ اشارہ کسی چیز کی طرف حسی یا عقلی دلالت ہے جس میں اس (چیز) کے سوا دوسرا شریک نہیں ہوتا اعراض کی طرف اشارہ بغیر ان کے امتیاز کے نہیں ہوتا تمھیں معلوم ہے کہ ان کا امتیاز مادے کا معلول ہوتا ہے لہذا ان (اعراض) کی طرف اشارہ اس مادہ کے اشارے کے بعد ہوگا۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ (خود) مادہ کا تشخص بھی تو ان اعراض کا معلول ہوتا ہے جو اسے گھیرے ہوئے ہیں تو اس کا حل آگے علم کے باب میں آئے گا۔

اشارہ عقلیہ اعراض شخصیہ کی طرف بغیر ان کے اسباب کے علم کے نہیں ہوسکتا۔ اور جب کوئی چیز اپنے اسباب سے معلوم کی جاتی ہے تو وہ کلی ہوجاتی ہے جس کی تحقیق آگے آئے گی اور کلی کی طرف اشارہ ناممکن ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسا امر ہے جس میں اشتراک واقع ہوسکتا ہے حالانکہ اشارہ منافی اشتراک ہے

اس سے تمھیں یہ بھی معلوم ہوگیا ہوگا کہ کلیات جواہر کی طرف بھی

اشارہ نہیں ہوسکتا رہی یہ بات کہ آیا عقل بھی ایک مجرد کی طرف اس طرح اشارہ کرسکتی ہے کہ اگر اس کے ساتھ کوئی (دوسری چیز) اس کی نوعیت میں مساوی پائی جائے تو اس سے اس کو (موجود مجرد کو) جس کی طرف اشارہ کرنا ہو الگ کرے تو (اس کی تفصیل) آگے آئے گی۔

نویں فصل

بلا کسی کی اتباع کے سبب استحالہ ذاتی جوہر اضداد غیر اضافی کے قابل ہوتا ہے

اس (عنوان) سے ہم نے ظن اور قول سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہ دونوں مظنون اور مخبر عنہٗ کے ساتھ صدق سے کذب میں بدل جاتے ہیں۔ مگر پھر بھی ظن کی ذات میں تو کوئی تغیر نہیں ہوتا بلکہ صرف اس کی نسبت و اضافت بدل جاتی ہے۔ جواہر عقلیہ چونکہ تغیر و انفعال سے دور ہیں اس لیے ان میں یہ خاصیت نہیں ہوتی۔ اور نہ جواہر کلیہ میں (یہ خاصیت تغیر ہوتی ہے) کیونکہ کلی تمام اشخاص پر مشتمل ہوتی ہے اور ہر شخص پر سیاہ یا سفید ہونا صادق نہیں آسکتا۔ اگر یہ کہا جائے کہ جو عرض کلی ہوتا ہے وہ تو دو ضدوں کو قبول کر لیتا ہے جیسے رنگ کہ وہ سفیدی اور سیاہی دونوں کو قبول کرتا ہے۔

تو (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ جو رنگ سیاہی کا حصہ ہے وہ تو سیاہی زائل ہو جانے کے بعد باقی ہی نہیں رہ سکتا کہ وہ سفیدی اور سیاہی سے موصوف ہے۔ البتہ (دو معنی کے لحاظ سے) یوں کہا جا سکتا ہے کہ رنگ دو ضدوں کو قبول کرتا ہے۔ اس لیے اس کے (ایک) معنی یا تو یہ ہوں گے

کہ کوئی (رنگ ایک ضد کو) اور کوئی (ایک دوسری ضد کو قبول کرتا ہے) یا یہ معنی ہوں گے کہ اگر لونیت کو وہم میں مجرد کرلیا جائے تو وہ ہمارے حسب منشا ان دونوں (ضدوں) میں سے ہر فصل کے قابل ہوگی۔ مگر گفتگو اس امر (وہمی) کے متعلق نہیں بلکہ گفتگو ایک ایسی چیز کے بارے میں ہورہی ہے۔ جو خارج میں حاصل اور دو ضدوں کو قبول کرتی ہے۔ اگر رنگ بھی خارج میں کبھی سفیدی کو اور کبھی سیاہی کو قبول کرے تو وہ سیاہی یا سفیدی نہ ہوگا بلکہ سیاہ وسفید ہوگا اور یہ باطل ہے جواہر کے خواص تو ہم پوری طرح بیان کرچکے اب اعراض کے خواص بھی بیان کرتے ہیں۔

دسویں فصل

عرض جنس نہیں ہے

(اس میں امر) مشہور اور (امر) حق دونوں ایک دوسرے کے بالکل مطابق ہیں جس کی تین دلیلیں ہیں

پہلی (دلیل) - ہم سیاہی۔ سفیدی۔ خط اور سطح کی ماہیت کا تصور کر لیتے ہیں۔ مگر ان کے اعراض ہونے کے بارے میں ہم کو شک رہ جاتا ہے۔ اگر عرضیت ایک امر غیر مقوم نہ ہوتی تو ہمارا یہ (تصور) ممتنع ہوتا۔

دوسری (دلیل) عرضیت سے مراد کسی چیز کی وہ نسبت ہے جو اس کے موضوع میں حلول سے پیدا ہوئی ہے۔ حالانکہ جنسی طبائع کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان کا اسناد ایسے امور کی طرف ہو جو ذات میں داخل ہیں نہ ان نسبتوں کی طرف جو ذات کو عارض ہیں۔

151 تیسری (دلیل) عرضیت ایک ایسا مقولہ ہے جو اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جاتا ہے۔ حالانکہ جنس اپنے ماتحت پر تشکیک سے نہیں کہی جاتی۔ تو اس (عرضیت) کا جنس نہ ہونا ضروری ہے۔ صغریٰ کی تفصیل یہ ہے کہ بعض اعراض کا اپنے موضوع سے تعلق بہ نسبت بعض کے زیادہ قوی ہوتا ہے کیونکہ نسبتوں

اور اضافتوں کو دوسرے (اعراض) سے زیادہ موضوع کی شدید ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا عرض اپنے ماتحت پر تشکیک سے کہا جائے گا۔

ایک عالم نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ آیا حکما نے یہ نہیں کہا ہے کہ بعض جواہر اگرچہ بعض سے پہلے ہوتے ہیں مگر یہ تقدم چونکہ جوہریت میں نہیں بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے یہ لازم نہیں آتا کہ جوہر کو جنس ہونے سے خارج کر دیا جائے۔ اسی طرح بعض اعداد اگرچہ بعض سے مقدم ہوتے ہیں مگر یہ تقدم چونکہ عدد ہونے (عددیت) کے معنی میں نہیں ہوتا بلکہ وجود میں ہوتا ہے اس لیے عدد کو جنس ہونے سے خارج کرنا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہ کہنا کیوں نا جائز ہے کہ تمام اعراض اس (محمول) پر عرضیت کے حمل میں تو ایک دوسرے کے مساوی ہیں اور تفاوت ان کے وجودوں کی طرف رجوع ہو رہا ہے۔ اس تقدیر پر یہ لازم نہیں آتا کہ عرض اپنے ماتحت پر بالتشکیک کہا جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم آئے گا کہ جب عرضیت کے معنی اس کے موضوع میں موجود ہونے کے سوا کچھ اور بھی ہوں۔ مگر جب کہ عرضیت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس کا وجود موضوع میں ہے لہٰذا جب اس میں تفاوت پیدا ہوگا تو خود عرضیت کے مفہوم میں بھی تفاوت پیدا ہو جائے گا۔ پہلا کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ عرض کے عرض ہونے کے لیے یہ شرط نہیں کہ وہ خارج میں موجود ہے اور اس کے ساتھ وہ کسی موضوع میں ہو۔ بلکہ اس کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں ہو کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو کسی موضوع میں ہو جیسے تم نے جوہر کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس سے مراد وہ چیز نہیں جو خارج میں موضوع سے غنی ہو کر پائی جائے بلکہ اس (یعنی جوہر) سے مراد یہ ہے کہ جب وہ خارج میں پایا جاتا ہے تو موضوع سے غنی ہوتا ہے علیٰ ہذا عرض کا عرض ہونا بھی اس کے وجود کا مغائر ہے اس صورت میں وہی سوال عود کر آئے گا۔

گیارھویں فصل

انتقالِ اعراض محال ہے

اس کی مشہور دلیل یہ ہے کہ عرض (دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ موضوع کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر وہ موضوع کا محتاج نہ ہو تو کوئی عارض اس کو موضوع کا محتاج نہیں بنا سکتا کیونکہ جو چیز اپنی ذات سے بے نیاز ہے وہ کسی عارض کے سبب سے دوسری چیز کی محتاج نہیں ہوتی۔ اور اگر عرض موضوع کا محتاج ہو تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) یا تو وہ کسی موضوعِ معین کا محتاج ہوگا یا موضوع غیر معین کا محتاج ہوگا۔ مگر کسی غیر معین موضوع کا محتاج ہونا محال ہے کیونکہ ایک معین چیز کسی غیر معین چیز کی مقتضی نہیں ہوتی لہٰذا اس کے واسطے ایک موضوعِ معین ضروری ہوگا پھر تو اس کی خصوصیت اسی موضوع سے متعلق ہوگی اور اس موضوع سے اس کا جدا ہونا ممتنع ہوگا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ (استدلال) جسم معین سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس (یعنی جسم) کے لیے بھی ایک معین حیز اور وضع ضروری ہے مگر اس کے ساتھ وہ کسی ایسے حیز معین اور شخصی کا طالب نہیں کہ جس سے اس کا انتقال ممتنع ہو۔ نیز مادہ صورت کا محتاج ہوتا ہے مگر کسی معینہ صورت

دسویں فصل

کا نہیں بلکہ (مطلق صورت کا محتاج ہوتا ہے) خواہ کوئی صورت ہو پھر عرض کا ایسا ہونا کیوں نا جائز ہے۔ نیز یہ کہنا کیوں نا جائز ہے کہ عرض موضوع کا محتاج ہے اور وہ اس حیثیت سے اپنی طبیعت نوعی میں متعین اور غیر مبہم ہے۔ مگر اسکی وحدت شخصیہ اس کی محتاج نہیں حاصل یہ کہ ابہام وحدت شخصی میں ہے اور احتیاج وحدت نوعی کو لہذا جو اس کا محتاج ہے وہ معین ہے اور جو غیر معین ہے وہ اس کا محتاج نہیں۔ نیز نفس ناطقہ اپنے حدوث میں مادۂ معینہ کا محتاج ہے۔ مگر جب وہ اس مادہ کو چھوڑ دیتا ہے تو معدوم نہیں ہو جاتا پھر یہاں (بھی) ایسا کیوں نہیں ہو سکتا۔ (اب) ہمارے لیے یہی بہتر ہے کہ اس برہان کو اس طرح بیان کر دیں کہ یہ اعتراضات ساقط ہو جائیں

لہذا ہم کہتے ہیں کہ عرض معین کا تعین بے شبہہ ایک ایسا امر ہے جو اس کی ماہیت پر زائد ہے جیسا کہ ثابت ہو چکا ہے اور یہ تعین یا تو خود اس کی ماہیت کے اقتضا سے ہوگا یا اس کے کسی لازم کے اقتضا سے یا کسی امر غیر لازم کی وجہ سے ہوگا۔

۱۵۲ پہلی دونوں قسمیں اس بات کی موجب ہوں گی کہ (اس عرض کی) نوع ایک ہی شخص میں ہو مگر ایسا تو نہیں ہے اور یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ قائم بالذات اور ہر موضوع سے مستغنی ہو جائے۔ کیونکہ وہ اپنے تعین ذاتی میں ہر چیز سے بے نیاز ہے۔

جب یہ باطل ہو گیا تو ثابت ہوا کہ اس خصوصیت کی کوئی خارجی علت ہے اور یہ اگر اس کا محل ہو تو (عرض کی) اس سے مفارقت ممتنع ہوگی یا اس (عرض) میں حال ہو تو وہ (عرض) اپنے وجود میں موجد کا اور اپنے تشخص میں محل کا ضرورت مند نہ رہے۔ پھر تو وہ محل سے بے نیاز ہو جائے گا۔ لہذا عارض عارض نہ ہوگا اور یہ تو خلاف مفروض ہے۔ یا (یہ ہوگا کہ وہ علت خصوصیت) نہ اس میں حال ہے نہ اس کا محل ہے تو اس (عرض) کی نسبت اس کی طرف ویسی ہی ہوگی جیسی اس کے ماسوا کی طرف ہے۔ پھر تو یہ اس کی علت شخصیہ اور معینہ نہ ہوگی۔ تم کو معلوم ہو چکا ہے کہ اس خصوصیت کی علت وہ مادۂ معینہ ہے جو

گیارھویں فصل

اعراض شخصیہ میں پوشیدہ اور اس کا وجود اس حادث زمانی کے وجود سے سابق ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ عرضِ معین کی علت خصوصیت اس کا وہی تعلق ہے جو اس کو موضوع معین سے ہے لہذا جب وہ اس مادہ کو چھوڑ دے تو اسکی علت خصوصیت اور خصوصیت (دونوں) باطل ہو جائیں گے اور اس پر تمام اشکالات مذکورہ پیدا ہوں گے۔

رہا جسم معین تو اس کا تعین اس صورتِ معینہ کے تعین ہی کے سبب سے ہے جو اس کے مادہ معینہ کے لیے متعین ہے۔ (اور یہ تعین) صورتِ سابقہ کے تعین کے سبب سے ہے (اور یہ سلسلہ) اسی ترتیب سے ہے نہ کہ (تمہاری بیان کردہ) پہلی ترتیب سے۔ اور جب جسم کا تعین کسی وضع اور حیز معین کا سبب نہ ہو تو وہ لامحالہ اس سے جدا ہو سکتا ہے۔

رہا مادہ تو وہ مطلق صورت (الصورۃ من حیث ھی صورۃ) کا محتاج ہے اور صورت بحیثیت صورت ہونے کے ایک امرِ معین ہے۔

اگر وہ (یعنی معترضین) کہیں کہ عرض کا مطلق موضوع (الموضوع من حیث ھو موضوع) کے محتاج ہونا کیوں ناجائز ہے۔ حالانکہ وہ اسی حقیقت سے معین ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ تیسرا شک ہے جس کا حل یہ ہے کہ مادہ کے وجود کا مبدا ان صورتوں میں سے کوئی نہیں بلکہ عقل فعال ہے۔ اور وہ موجود متعین الوجود اور شخص ہے۔ اور یہ صورتیں اس (عقل فعال) کے امکان تاثیر کی شرائط ہیں۔ جو ان صورتوں کو ہیولیٰ کے واسطے باقی رکھنے کے لیے درکار ہیں۔

۱۵۴ یہ ہو سکتا ہے کہ موثر معین ہو اور اس کی تاثیر کسی وجہ مشترک کے اعتبار سے بہت سے امور پر موقوف ہو۔ یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک حاصل ہو تو کافی ہو جائے مگر یہاں تو ہم بیان کر چکے ہیں کہ عرض معین کے تعین کا سبب وہ موضوع ہے جو لواحق جزئیہ سے مخصوص ہے لہذا اس کی وحدت نوعی ممتنع ہوگی۔ کیونکہ واحد نوعی کا تقرر خارج میں نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے تعین کی علت ایک معین شے اور تعین شخصی ہو۔

رہے نفوس ناطقہ تو ابدان ان کے حدوث کے شرائط ہیں کیونکہ وہ

گیارھویں فصل

اپنی جوہریت میں ان مادوں سے بے نیاز ہیں اور اسی سبب سے ان کا ان میں ہرگز انطباع نہیں ہوتا۔

رہے اعراض تو وہ جس طرح اپنے حدوث میں محتاج ہیں اسی طرح اپنے وجود میں بھی ایک حادث کے محتاج ہیں۔ اور وہ (حادث) ان کے موضوعات کا تعین ہے لہذا (اعراض کی موضوعات سے) مفارقت ان کے عدم کا موجب ہوگی۔

بارھویں فصل

عرض کے ساتھ عرض کا قیام درست ہے

مشہور یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے کیونکہ ہمارے اس قول کا کہ (ج) (ب) میں حلول کر گیا ہے یہ مطلب ہے کہ (ج) اس جگہ اور حیز میں حاصل ہوا ہے کہ جس میں ب حاصل ہوا ہے (مگر ج کا اس جگہ حاصل ہونا) بطریق مستقل نہیں بلکہ ب کے اس جگہ حاصل ہونے کا تابع ہے۔ اگر اس حیز میں ب کا حصول مستقل طور پر نہوتا تو دونوں میں سے ایک حصول کو دوسرے کا تابع قرار دینا اس کے عکس سے اولیٰ نہوتا۔ (بلکہ دو صورتوں میں سے کوئی ایک ہوتی) یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ قایم ہوتا جو محال ہے۔ یا ایک دوسرے کے ساتھ قایم نہوتا اور یہی حق ہے بلکہ یہ دونوں اس حیز میں کسی تیسرے کی اتباع میں حاصل ہوتے۔ اور یہ دونوں اس تیسرے میں حال ہوتے اور تیسرا (بھی) اگر عرض ہو تو وہی پہلا کلام عود کرے گا اور اگر وہ تیسرا (جوہر) ہو تو یہی مطلوب ہے۔

ہم کہیں گے کہ حلول کی جو شرح انھوں نے کی ہے وہ ٹھیک نہیں

بارھویں فصل بلکہ حلول کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کے لیے ایسی مختص ہوجائے کہ ایک ان میں کا دوسرے سے موصوف ہو۔ اس صورت میں واصف کو حال اور موصوف کو محل کہتے ہیں۔

اگر وہ اس اختصاص کی حقیقت دریافت کریں تو ہم کہیں گے کہ ہمارے پاس اس اختصاص کی ماہیت جاننے کا بجز اس لازم کے ذکر کے

۱۵۵ اور کوئی طریقہ نہیں ہے۔

(یہ کوئی قاعدہ یا اصول نہیں ہے کہ) جب کسی چیز کی حقیقت اس کے مقومات سے نہ معلوم ہو تو اس چیز کی نفی ضروری ہے کیونکہ اکثر چیزیں (ایسی) ہیں کہ جن کو ہم صرف لوازم سے معلوم کرتے ہیں۔ اس کی تحقیق ہمارے اس سابقہ بیان سے بھی ہوتی ہے کہ وجود ماہیت پر زائد ہے۔ اور ماہیت وجود کے ساتھ متصف ہونے کی ان کے قول کے بموجب تفسیر نہیں ہوسکتی۔ نیز چونکہ موجودات کبھی صفات سلبی اور اضافات سے موصوف ہوتے ہیں۔ حالانکہ ان کے قول کے بموجب اس اتصاف کی تفسیر نہیں ہوسکتی۔ نیز واجب الوجود کے (بھی) صفات ہیں۔ خواہ وہ حقیقی ہوں یا اضافی (مگر) اس اتصاف کی یہ تفسیر نہیں ہوسکتی کہ اس کی ذات ان صفات حقیقی یا اضافی میں موثر ہے۔ کیونکہ موثریت (اثر اندازی) اس (یعنی واجب الوجود) کو عالم کی نسبت سے حاصل ہوئی ہے۔ حالانکہ وہ (واجب الوجود) عالم سے موصوف نہیں ہے لہذا ان کا قول باطل ہوگیا۔

جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم یہ کہیں گے کہ اگر دو ایسے عرض فرض کریں کہ ان دونوں کے درمیان وہ اختصاص حاصل ہوجائے جو اُن میں سے ایک کو دوسرے سے موصوف کرے اور اس کے ساتھ کسی دوسرے جسم کا اس سے متصف ہونا ممتنع ہو تو اس وقت ہم کو معلوم ہوگا کہ ان دونوں عرضوں میں سے ایک عرض دوسرے میں حال ہے جس کی مثال آہستگی (بطوء) ہے کہ وہ ایک وجودی وصف اور حرکت کے وجود پر زائد ہے۔ تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ بطوء سکنات کے تخلل انداز

بارھویں فصل

ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ حرکت کے وجود پر ایک زاید کیفیت ہے پھر یہ کہ جسم کا آہستگی سے موصوف ہونا ممتنع ہے کیونکہ ایسا جسم جس کی جسمیت میں آہستگی ہو عقل میں نہیں آتا لہذا اس آہستگی سے حرکت ہی موصوف ہے نہ کہ جسم۔ اسی طرح اعراض موجودہ کا ہر عرض وحدت سے موصوف ہے۔ اور تمھیں معلوم ہے کہ وحدت عرض ہے۔

یہ ایک نہایت اعلیٰ درجہ کا قاعدہ ہے جس پر اعلیٰ اعلیٰ درجے کے اصول مبنی ہیں۔ مخالفین جواہر غیر جسمانی کی اثبات میں اس مقدمہ کی بنا پر اعتراض کرلیتے ہیں۔ یعنی وہ جب صفات سے موصوف ہے تو وصف اس بات کا مقتضی ہے کہ موصوف متحیز ہو لہذا اس بیان سے وہ اپنے مطلوب کا نتیجہ نکالتے ہیں اور کوئی اس مقدمہ سے واجب الوجود کا جسم ہونا ثابت کرتا ہے لہذا اس پر غائر نظر ضروری ہے۔

تیرھویں فصل

ایک عرض کا دو محلوں میں قائم ہونا ممتنع ہے ۱۵۶

بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر اس کے باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ (یہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو یوں کہا جائے کہ ایک عرض اسطرح منقسم ہوگیا کہ اس کا ہر جزء اپنے موضوع کے ہر جزء میں پایا جائے۔ تو یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔ یا یوں کہا جائے کہ ایک ہی چیز بعینہ دونوں محلوں میں موجود ہے اور یہ محال ہے کیونکہ بداہت کا حکم یہ ہے کہ جو چیز اس محل میں پائی جارہی ہے وہ وہ نہیں ہے جو دوسرے محل میں پائی جاتی ہے کیونکہ اگر ہم دو عرض دو محلوں میں (اسطرح) قایم فرض کریں کہ ان دونوں عرضوں کا حال دو ہولے (اثنینیت) میں اس ایک عرض ہی کا سا ہو جو دو محلوں میں قائم ہے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دو ایک سے جدا نہوں اور یہ محال ہے۔ لہٰذا ایک عرض کا دو محلوں میں قایم ہونا ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ عدد سے باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ (عدد) عرض ہے حالانکہ وہ بہت سے امور کو عارض ہوتا ہے اسی طرح کلیت بھی بہت سے امور کو عارض ہوتی ہے۔ اگر تم کہو کہ ان مجموعوں کی اس (یعنی مجموعہ ہونیکی)

تیرھویں فصل

حیثیت سے ایک وحدت ہے پھر اس وحدت کے اعتبار سے یہ عوارض اس کو عارض ہوتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ یہ وحدت اگر اس کو دوسری وحدت عارض ہونے کے بعد عارض ہوئی ہے تو تسلسل لازم آئے گا ورنہ وہی اشکال لازم آئے گا۔

دوسرے وہ (ایک عرض کے قیام کو دو محلوں کے ساتھ جائز ماننے والے) کہتے ہیں کہ دو مضافوں میں سے ہر مضاف علیحدہ اضافت سے قایم ہوگا۔ تو اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے منقطع ہوگا۔ لہذا ان دونوں کے درمیان رابطہ ضروری ہے اور جب تک ایک عرض ان دونوں (مضافوں) سے قایم نہ ہو تو ربط حاصل نہ ہوگا۔

پہلے (اشکال) کا حل یہ ہے کہ اعداد کے موضوعات کی ایک وحدت ہے جس کے اعتبار سے وہ ان عددی صورتوں سے موصوف ہوتے ہیں جیسا ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ دوسرے اشکال کا حل یہ ہے کہ ان دونوں مضافوں کے درمیان جو رابطہ ہے وہ وحدتِ نوعی ہے اور وہ دونوں میں سے ایک کو چھوڑ کر کسی ایک میں حال نہیں ہے۔ لہذا اضافیت (مضاف ہونا) مطلقاً ایک ایسا امر ہے جو دونوں مضافوں کے درمیان مشترک ہے مگر اس کا اس کی طرف مضاف ہونا دوسرے میں غیر موجود ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ میرا تمھارے قریب ہونا (ایک ایسی بات ہے جو) تمھارے مجھ سے قریب ہونے کے مغائر ہے۔ کیونکہ تمھاری اضافت جو میری نسبت سے (حاصل ہوئی ہے وہ) میرے لیے ثابت نہیں ورنہ میں اپنا آپ بھائی اور اپنا آپ باپ ہو جاؤں گا جو محال ہے۔ جن مضافات کے دونوں طرف

۱۵۷ مختلف ہیں ان میں یہ معنی پوری پوری طرح ظاہر ہو جاتے ہیں۔

چودھویں فصل

محل کی تقسیم سے حال کا تقسیم ہوجانا ضروری ہے

شیخ نے اس پر یہ دلیل بیان کی ہے کہ جسم بسیط قوت والا ہے۔ یہ قوت یا تو اس کی (یعنی جسم کی) جسمیت میں حاصل ہوگی یا اس کے اطراف میں حاصل ہوگی جیسے سفیدی اور روشنی۔ یا نہ اس کی جسمیت میں حاصل ہوگی نہ اس کے اطراف میں۔ اگر جسمیت اور اطراف دونوں میں نہ ہو تو (یہ قوت) اس (جسم) میں موجود ہی نہ ہوگی اور اگر اس کی جسمیت یا اطراف میں ہو تو تم جسمیت کا کوئی بھی جزلو یہ قوت اس میں پائی جائے گی یا نہ پائی جائے گی۔ اگر نہ پائی جائے تو وہ جزء اس قوت سے خالی ہوگا پھر تو پورے جسم میں یہ قوت نہیں بلکہ اس جسم کے بعض حصے میں (یہ قوت) ہوگی اور بعض میں نہ ہوگی۔ اور اگر قوت تقسیم قبول کرنے والے اطراف (یعنی سطوح) میں ہو تب بھی یہی حال ہوگا اور اگر (یہ قوت جسم کے) غیر منقسم طرف یعنی نقطہ میں ہو تو ضرور ہے کہ وہ کروی جسم میں نہ پائی جائے کیونکہ نقطہ حرکت کے بعد ہی پایا جاتا ہے۔ جو اس قوت کے بعد ہے اور وہ نقطہ میں ہے (یعنی نقطہ حرکت کے بعد ہوتا ہے اور حرکت قوت کے بعد اور قوت نقطہ میں ہے

تولازم آیا کہ نقطہ خود نقطہ کے بعد ہو) اور کوئی چیز اپنے آپ سے متاخر نہیں ہوتی چودھویں فصل
نیز آگے تم کو علم النفس میں معلوم ہوگا کہ نقطہ نہ تو کسی قوت کا حامل ہوتا ہے نہ کسی صورت کا اگر یہ قوت جسم کے اجزا میں سے ہر ہر جز میں پائی جائے تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) اگر یہ قوت ان اجزا میں سے ہر جز میں پوری پوری حاصل ہو تو ایک حال کے بہت سے محل ہو جائیں گے جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔ یا محل کے ہر جز میں حال کا جز پایا جائے گا جس کا اقتضا یہ ہوگا کہ محل کے تقسیم ہو جانے سے حال بھی تقسیم ہو جائے (حالانکہ یہ قوت بسیط اور ناقابل تقسیم ہے)

اس دلیل پر شکل سے اعتراض نہیں ہو سکتا کہ یوں کہا جائے کہ شکل پوری کی پوری جسم میں موجود ہے۔ حالانکہ شکل جسم کے اجزا میں نہیں پائی جاتی کیونکہ ہم (اس کے جواب میں یہ) کہیں گے کہ شکل کے اجزا جسم کے اجزا میں پائے جاتے ہیں۔

لیکن شکل کے اجزا ماہیت میں اپنے کل کے مساوی نہیں ہیں اسلیے کہ شکل کی اس میں کوئی نہ کوئی ترکیب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اعراض ایسے بھی تو ہیں کہ جن کا محل تقسیم ہو جانے سے وہ تقسیم نہیں ہوتے جیسے وجود۔ وحدت۔ اور اضافت۔ (جب ان میں یہ جائز ہے) تو باقی تمام اعراض میں ایسے امر کا ہونا کیوں ناجائز ہے۔

واضح ہو کہ نفس ناطقہ کا تجرد ثابت کرنے کے لیے شیخ نے جب یہ دلیل بیان کی کہ نفس اگر جسم ہو تو جو علم ناقابل قسمت امور سے متعلق ہے (وہ بھی)
۱۵۸ اس جسم کے تقسیم ہو جانے کے سبب سے تقسیم ہو جائے گا تو (شیخ کی اس دلیل پر) اس کے کسی شاگرد نے یہ معارضات وارد کیے جس کے شیخ نے دو جواب دیئے ہیں۔

پہلا (جواب) یہ ہے کہ معقول بحیثیت معقول ہونے کے صرف اجزاء مختلفہ ہی کی طرف منقسم ہوتا ہے لہذا وہ اجسام میں حلول نہیں کرے گا ورنہ ایسے اجزا کی طرف منقسم ہو جائے گا جو ایک دوسرے کے مشابہ ہیں مگر یہ

اعراض (ایسے نہیں ہیں کہ جن) کی ذاتیں معقول ہوں بلکہ (ان اعراض میں ایسی بات ہے کہ) وہ معقول اور غیر معقول (دونوں) ہوتے ہیں لہذا ان کو اگر مشابہ اجزا کے طرف تقسیم قبول کرنا عارض ہو تو کوئی مضائقہ نہیں۔

دوسرا (جواب) شیخ نے ایک دوسری جگہ کہا ہے کہ جو چیزیں اجسام کو عارض ہوتی ہیں ان کا اس حیثیت سے عارض ہونا کہ وہ قسمت نہیں قبول کرتے محال ہے بلکہ اگر کوئی چیز مثلاً ایسی ہو جو فی نفسہ تو تقسیم قبول نہیں کرتی مگر وہ جسم کو عارض ہو تو اس وقت قابل تقسیم ہو جائے تو وہ چیز اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں ہے قابل تقسیم ہی ہوگی اور (چونکہ) معقول اس حیثیت سے کہ وہ ایک معقول ہے منقسم نہیں ہوتا لہذا ایک چیز بحیثیت معقول ہونے کے جسم میں نہ ہوگی۔

بعض متاخرین نے ان دونوں جوابوں کو ناقص قرار دیا ہے اور پہلے (جواب کے متعلق) یہ کہا ہے کہ (شیخ کا) یہ قول کہ جب یہ ممتنع ہے کہ صورت عقلیہ کا انقسام ایسے اجزا کی طرف ہو جن کی طبیعت باہم یکساں ہے۔ تو جسم میں اس کا حلول بھی ممتنع ہوگا (شیخ کے) اس (قول) پر تو نقض وارد ہوا ہے۔ کیونکہ وحدت قطعاً تقسیم ہی نہیں ہوتی نہ اجزاء مختلفہ کی طرف اور نہ اجزاء متشابہہ کی طرف پھر بھی وہ جسم میں حلول کئے ہوئے ہے۔

اور اس (یعنی شیخ) کی یہ بات عجیب ہے کہ وحدت۔ وجود۔ اور اضافت اجسام کو عارض ہونے والے معقول نہیں بلکہ وہ معقول اور غیر معقول دونوں ہوتے ہیں تو یہ قسم تقسیم قبول کر سکتی ہے۔ کیونکہ اس (یعنی شیخ) نے جسم میں معقول کے حلول کو اس (معقول) کی وحدت کے سبب سے محال قرار دیا ہے نہ کہ اس کی معقولیت کے سبب سے کیونکہ اگر نفس معقولیت کو حلول کا مانع قرار دیتا تو ایک چیز کے لیے خود اس کے نفس کو علت بنانا ہوتا اور یہ بات اس کے اس قول کی قائم مقام ہوتی کہ معقول کا حلول جسم میں ممتنع ہے۔ کیونکہ معقول کا حلول جسم میں ممتنع ہے۔ اور معلوم ہے کہ یہ قضیہ بذات خود غیر بین ہے۔ بلکہ وہ ایک وسط کا محتاج ہے۔ اور یہ وسط وہی معقولیت کی وحدت ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں

چودھویں فصل

کہ نفسِ وحدت کا حلول جسم میں ممتنع نہیں ہے۔ پھر وحدت جسم میں کسی دوسرے کے حلول کی کیونکر مانع ہوگی

رہا دوسرا جواب تو اس (شیخ) کا یہ قول کہ ہر وہ چیز جو جسم کو عارض ہو وہ منقسم ہوگی تو (یہ قول) وحدت سے ٹوٹ جاتا ہے اور (شیخ کا دوسرا) یہ قول کہ اگر کسی چیز کا انقسام فی نفسہٖ ممتنع ہو مگر (وہی چیز) جسم کو عارض ہو تو جسم کے انقسام سے وہ بھی منقسم ہو جائے گی تو (اس کے متعلق ہم کہیں گے کہ یہ کلام باطل ہے کیونکہ جس چیز کا انقسام ممتنع ہے۔ جب وہ کسی جسم کو عارض ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو اس کی حقیقت (جسم کو عارض ہونے کے بعد بھی) باقی رہے گی یا باقی نہ رہے گی اگر اس کی حقیقت باقی ہے تو اس کو انقسام کا عارض ہونا محال ہے کیونکہ جو (امر) بالذات ہے کسی عارض کے عروض کے سبب اس (امر بالذات) کا ارتفاع ممتنع ہے اور اگر اس چیز کی حقیقت باقی نہیں رہی تو یہ کیسے کہا جائے کہ وہی چیز منقسم ہوگئی۔

نیز اگر یہ جائز ہو کہ ایک چیز کا فی نفسہٖ تو انقسام محال ہو۔ مگر وہ جسم کو عارض ہونے کی وجہ سے منقسم ہو جائے تو صورتِ عقلیہ میں بھی یہ بات جائز ہونی چاہیئے۔

وحدت کے بارے میں تو ہم یہ جواب دیں گے کہ وحدت کی بہت سی اقسام ہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ان میں سے جسم میں وحدت اتصالی ہوتی ہے۔ اور یہی وحدتِ اتصالی انقسام بالفعل کی مانع اور انقسام بالوہم (یعنی تقسیم وہمی) کی غیر مانع ہے لہٰذا جب تک یہ (یعنی وحدت اتصالی) حاصل ہے۔ انقسام بالفعل کا حاصل ہونا ممتنع ہوگا

اگر (یہ) کہا جائے کہ صورتِ عقلیہ کا (ایسا ہونا) کیوں ناجائز ہے اگرچہ اس کا (بھی) انقسام بالفعل محال ہو مگر انقسام وہمی تو اس کے لیے (بھی) جائز ہے اس حالت میں وہ جسمانی ہوگی تو ہم کہیں گے کہ جسمیت میں قسمت وہمی ایسے اجزا کے حاصل ہونے کا موجب ہوگی جو وحدت اتصالی میں باہم مشابہ ہیں (اور) یہ امر ممتنع نہیں ہے مگر صورتِ عقلیہ اگر

چودھویں فصل

جسم میں حلول کر جائے تو اس (یعنی صورت عقلیہ کے) اجزا (بھی) وہم میں متشابہ فرض کیے جائیں گے حالانکہ کتاب النفس میں اس کو دلیل سے ثابت کردیا گیا ہے کہ صورت عقلیہ کے اجزا کا متشابہ ہونا ممتنع ہے۔ رہی اضافت تو وہ ان اعراض میں نہیں ہے جو جسم میں سرایت کرتے ہیں اگر اس کا وجود تسلیم بھی کرلیا جائے تو اس کا انقسام لازم نہیں آتا۔

اور اس کی تحقیق دوسرے اشکال کا ذکر کیے بغیر نہیں ہوسکتی اور یہ اشکال یہ ہے کہ نقطہ عرض ہے اور اس کا (بھی) ایک موضوع ہے۔ اور یہ موضوع اگر متجزی ہو تو اس موضوع کے انقسام سے نقطہ کا انقسام بھی ضروری ہوا یا (نقطہ کا موضوع) غیر متجزی ہو تو اس کی انتہا متجزی کی طرف ہونا ضروری ہے

۱۶۰ لہذا (وہی) انقسام کا لزوم عود کرے گا۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اعراض کا اپنے محلوں سے جو اختصاص ہوتا ہے۔ وہ کبھی سریان (سرایت کرنا) سے ہوتا ہے اور کبھی سریان سے نہیں ہوتا۔ پہلا (یعنی حلول سریانی کی مثال) جیسے رنگ جو جسم کی سطح میں سرایت کیے ہوئے ہے کیونکہ سطح کا کوئی بھی جز فرض کیا جائے تو اس میں رنگ کا جز بھی مفروض ہوگا (ایسے عرض کا) انقسام اپنے محل کے انقسام سے ضروری ہے۔

دوسرا (سریان ایسا ہے) جیسا نقطہ کا اختصاص جسم سے ہے کیونکہ جب تم جسم کا انقسام فرض کرتے ہو تو جسم کے اجزا میں اس نقطہ کے اجزا مفروض نہیں ہوتے لہذا ایسی چیز موجب انقسام نہیں ہوتی اسی طرح اضافتیں (بھی) ہیں۔ جب تم باپ کی ذات میں تقسیم فرض کرو تو اس کے ہر نصف حصے میں آدھی ابوّت (یعنی باپ ہونا) نہیں مفروض ہوتی لہذا یہی کہنا درست ہے کہ جو عرض محل منقسم میں سرایت کیے ہوئے ہے اس کا منقسم ہونا ضروری ہے۔

اب یہ کہنا باقی رہ گیا ہے کہ جو اختصاص بطور سریان ہوتا ہے وہ (تو) ایک معقول امر ہے مگر اس اختصاص کی حقیقت بیان کرو جو بغیر سریان کے ہوتا ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ اختصاص تو دکھائی دے رہا ہے کہ بے شبہ ایک چیز کی انتہا دوسری چیز کے ساتھ مختص ہے اور عدم سریان بھی معلوم ہے لہذا اس اختصاص کی کیفیت سے ناواقفیت

چودھویں فصل

ہماری غرض کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی اور اگر کوئی یہ الزام لگائے کہ نقطہ کوئی وجودی امر نہیں تو اس کو مسئلہ نفس کے استدلال پر یہ (کہنا) بہتر ہوگا

پھر ہم کہیں گے کہ آیا حال اپنے محل کے قوام کا سبب ہوتا ہے (یا نہیں) متاخرین کا اس پر اتفاق ہے انھوں نے ایسے حال کا نام صورت اور محل کا ہیولیٰ رکھا ہے مگر ہمارے پاس یہ محال ہے کیونکہ حال اپنے وجود میں محل کا محتاج ہوتا ہے اگر محل بھی اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو تو دور لازم آیا۔

(اس الزام دور سے بچنے کے لیے) یہ نہیں کہا جا سکتا کہ (پہلے تو) ایسا حال محل کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اس کا وجود ایسی چیز کے وجود کا تابع ہوتا ہے جو اس سے صادر ہونے کے بعد اس کا محل اور اس سے موصوف ہو۔

(دوسرے) پھر حال کی احتیاج محل کی طرف اگر ہم تسلیم (بھی) کریں (تو اس کی صورت یہ ہوگی) کہ محل حال کے حدوث کے بعد حال کا محتاج ہوتا ہے۔ اور حال اپنے حدوث میں محل کا محتاج ہوتا ہے اور محل اس کے حدوث سے پہلے دوسرے حال سے متقوم ہوا ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔

(تیسرے یہ کہ) اگر ہم یہ بھی تسلیم کریں کہ صورت اپنے حدوث کے بعد مادہ کی محتاج ہوتی ہے مگر وہ بعینہ اس مادہ کی محتاج ہے۔ اور بعینہ وہی مادہ بعینہ ۱۶۱
اسی صورت کا محتاج نہیں بلکہ مطلق صورت کا (محتاج) ہے لہذا جب (احتیاج کی) دونوں جہتیں مختلف ہیں تو دور نہیں ہوا۔

کیونکہ (اس کے جواب میں) ہم یہ کہیں گے کہ پہلے قول کے بموجب یہ لازم آئے گا کہ اس (حال) کا حدوث علت مفارقہ سے اور مادہ کی صلاحیت پر موقوف نہ ہو۔ اور یہ (ایسی بات ہے) جس کا باطل ہونا تو بیان کیا جا چکا ہے

اور دوسرے قول کے متعلق (ہم یہ کہیں گے) چونکہ صورت اپنے حدوث ہی میں مادہ کی محتاج ہے لہذا اپنے حدوث کے بعد مادہ میں اس کا انطباع نہ ہوگا جیسا کہ نفوسِ ناطقہ میں ہوتا ہے۔

تیسرے قول کا (جواب یہ ہے) چونکہ وہی صورت بعینہ اس مادہ کی محتاج نہیں ورنہ اس کے سوا دوسرے مادہ میں ایسی صورت کا حلول

چودھویں فصل

ممتنع ہو۔ لہٰذا ان دونوں (مادہ وصورت) میں سے ہر ایک کو دوسرے کی احتیاج اس کی ماہیت کے لحاظ سے ہو گی نہ کہ شخصیت کے لحاظ سے اس لئے دونوں جہتیں مختلف نہیں ہوئیں۔

جواہر و اعراض کے احکام کی بیان کر چکنے کے بعد اس باب کو ہم ایک ایسے امر پر ختم کرتے ہیں جو ان دونوں میں مشترک ہے یعنی کیا ایک ہی چیز جوہر اور عرض ایک ساتھ ہو سکتی ہے یا نہیں؟۔

پندرھویں فصل

ایک ہی چیز جوہر اور عرض نہیں ہوسکتی

بعض لوگ اس کو جائز قرار دیتے ہیں مگر شیخ اس کو انتہائی بعید سمجھتا ہے۔ مگر یہ بحث صرف جواہر صوریہ میں پیدا ہوتی ہے جواہر مفارقہ میں ہرگز نہیں پیدا ہوسکتی۔ کیونکہ جو چیز اپنی ذات سے قائم ہو وہ کسی محل کی محتاج نہیں ہوتی۔ شیخ نے اس کے امتناع پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ جوہر سے ہماری مراد وہ چیز ہے جس کا وجود قطعاً موضوع سے متعلق ہی نہ ہو اور عرض سے ہماری مراد وہ چیز ہے جس کا وجود موضوع سے متعلق ہو۔ خواہ وہ موضوع کوئی بھی ہو اور یہ ممتنع ہے کہ ایک ہی چیز تمام موضوعات سے غنی بھی ہو اور پھر اس کے ساتھ اس کا تعلق کسی موضوع سے بھی ہو۔ لہٰذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض نہیں ہوسکتی۔

مگر اس کو جائز قرار دینے والے تین امور سے استدلال کرتے ہیں:۔

پہلے یہ کہ جواہر کے فصول جواہر ہیں پھر فصول کی نسبت حکماء یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ کیفیتیں ہیں اور کیفیتیں اعراض ہیں لہٰذا فصول جواہر ہونے کے باوجود اعراض بھی ہیں۔

پندرھویں فصل
۱۶۲

دوسرے یہ کہ حرارت حار کا جزء ہے اور حار جوہر ہے لہذا حرارت جوہر کا جزء ہوئی اور جوہر کا جزء بھی جوہر ہوتا ہے لہذا حرارت حار کی نسبت کرتے اس حیثیت سے کہ وہ حار ہے جوہر ہے۔ لیکن اس جسم کی نسبت کرتے جو اس حرارت کے قابل ہے عرض ہے بس وہ دونوں امور کی نسبت کرتے جوہر وعرض (دونوں) ہے

تیسرے (یہ کہ) مرکب میں عرض اس کے جزء کی طرح ہوتا ہے جیسے سفید میں سفیدی اور ہر وہ چیز جو کسی چیز میں اس کے جزء کی طرح ہو وہ اس چیز میں عرض نہیں ہو سکتی اور ہر وہ چیز جو کسی چیز میں عرض نہو تو وہ اس چیز میں جوہر ہوگی۔ مگر وہ اپنے جسم قابل (یعنی وہ جسم جو اس کے قبول کی صلاحیت رکھتا ہو اس) کی نسبت کے لحاظ کرتے عرض ہے لہذا ایک ہی چیز جوہر اور عرض دونوں ہے۔

ہم کہیں گے کہ پہلی بات اس لیے رکیک ہے کہ کیفیت کا اطلاق اس کیفیت پر جو مقولہ ہے اور فصول پر بلحاظ اشتراک اسمی ہے۔ دوسری بات اس لیے کمزور ہے کہ حار سے مراد حرارت والی چیز ہوتی ہے اور اس چیز کے جوہر ہونے سے حرارت کا جوہر ہونا لازم نہیں آتا۔

تیسرے امر کے (متعلق) ہم یہ کہیں گے کہ تمھارا یہ کہنا کہ مرکب میں عرض اس کے جزء کی طرح ہوتا ہے مسلم ہے۔ مگر تمھارا یہ کہنا کہ ہر وہ چیز جو کسی چیز میں اس کے جزء کی طرح ہو وہ اس میں عرض نہیں ہوتی مطلقاً تو درست نہیں۔ کیونکہ اس کے عرض ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس کا حصول تمام چیزوں میں ایسا ہو جیسا عرض کا حصول موضوع میں ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ لازم آئے کہ جب کوئی چیز مرکب میں (اس طرح نہو جیسا کہ) عرض موضوع میں ہوتا ہے تو وہ جوہر ہو جائے۔ بلکہ جوہر کی شرط یہ ہے کہ وہ کبھی کسی موضوع میں نہو لہذا مرکب میں عرض کا وجود اگرچہ ایسا نہو جیسے عرض کا وجود موضوع میں ہوتا ہے۔ مگر بہ لحاظ محل کی نسبت کے اس (عرض) کا وجود موضوع میں ہے اور عرضیت حاصل ہونے کے لئے یہی کافی ہے۔

حاصل یہ کہ جوہریت کے لیے تمام موضوعات سے بری ہونا مشروط ہے مگر عرضیت تو وہ ہے جس کا وجودِ خارجی ایک ہی موضوع سے تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا مرکب میں عرض کو اگرچہ اس طرح کی عرضیت حاصل نہیں مگر وہ اپنے موضوع کے تعلق کی وجہ سے تو عرض ہے۔

یہی فریقین کے کلام کا ماحصل ہے مگر ہم کہیں گے کہ اس مذہب (یعنی ایک ہی چیز کے جوہر اور عرض قرار دینے) والوں نے اپنے مذہب کی تائید میں جو کچھ بھی کہا ہے وہ اس سے بہتر بھی استدلال کر سکتے ہیں اس طرح کہ جب کوئی چیز کسی میں حلول کر جاتی ہے تو اس حال کے (دو) اعتبار ہیں ایک یہ کہ وہ اس محل میں ہے دوسرا یہ کہ وہ اس مجموعہ میں ہے جیسے
۱۶۳ حرارت کا ایک اعتبار تو یہ ہے کہ وہ حار میں ہے اور ایک اعتبار یہ ہے کہ وہ جسم میں ہے۔ حار میں حرارت کے ہونے کا اعتبار تو ظاہر ہے کہ وہ موجب عرضیت نہیں کیونکہ حرارت حار کا جزء ہے اور عرض کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ موضوع کا جزء نہ ہو۔ مگر اس (حرارت) کے محل میں ہونے کا اعتبار (تو یہ محل دو حال سے) خالی نہیں یا تو وہ محل ایسا سمجھا جائے کہ جس کا تقوم اپنے حال سے ہو یا ایسا نہ سمجھا جائے پہلی صورت دو وجہ سے باطل ہے۔ اول یہ کہ حال اپنے وجود میں محل کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر محل بھی اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو تو دور لازم آیا۔

دوسری یہ کہ عناصر کا ہیولیٰ ان کی صورتوں میں مشترک ہے جیسا آگے ظاہر ہوگا لہذا عناصر کی صورتوں میں سے بھی اگر کسی صورت کو ہیولیٰ کے وجود کی تکمیل میں دخل ہو تو اس صورت کے ارتفاع سے ہیولیٰ کا ارتفاع لازم آئیگا۔ پھر تو ہیولیٰ مشترک نہ ہوگا جس کی تاکید اور توضیح اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حیوانیت جب معدوم ہو جاتی ہے تو اس کی جسمیت بغیر اس حیوانیت کے معدوم نہیں ہوتی نیز ان کا قول ہے کہ حیوان جنس اور فصل سے مرکب ہے اور جنس وہی جسمیت اور فصل وہی صورت حیوانی ہے وہ کہتے ہیں کہ صورت حیوانی اس جسمیت کی مقوم ہے۔ مگر یہ باطل ہے کیونکہ قوت حیوانی اس جسمیت میں ایسی حال ہے جیسے عرض کا عروض اپنے محل میں ہوتا ہے۔ اس لئے اگر جسمیت صورتِ حیوانی کی محتاج

پندرھویں فصل

ہو تو اس احتیاج کا وہ خود اس کے نفس پر ہوگا۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بات کیسے عقل میں آسکتی ہے کہ وہی جسمیت اس صورت حیوانی سے متقوم ہے۔

ہمارے اس بیان سے تو یہ ظاہر ہو گیا کہ کسی محل کا اپنے حال سے تقوم ممتنع ہے لہذا ہر حال اپنے محل کی نسبت کے لحاظ سے عرض ہے۔ لیکن اگر یوں کہا جائے کہ وہ مطلق عرض ہے یہاں تک کہ وہ بلحاظ مرکب کی نسبت کے عرض ہوگا تو اس وقت صورت اور عرض کا فرق باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ (بات) اجماع اہل علم کے مخالف ہے نیز لغت میں چونکہ جوہر کے معنی کسی چیز کی اصل کے ہوتے ہیں اور عرض وہ ہے جو عارض ہوتا ہے جس کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ خارج ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حرارت کی نسبت حار کی طرف اس حیثیت سے کہ وہ حار ہے اس (مفہوم حار) میں داخل ہے۔ لہذا یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ (حرارت) حار کے جوہر میں داخل ہے۔ حالانکہ وہ (حرارت) اپنے جسم قابل کی نسبت کے
۱۲۴ لحاظ سے اس میں داخل نہیں بلکہ وہ اس سے خارج اور اس کو عارض ہے
لہذا اس (جسم) کی نسبت کے لحاظ سے وہ عرض ہوگی تو ظاہر ہو گیا کہ ایک ہی چیز کا جوہر یا عرض ہونا کیونکر ممکن ہے۔ (یعنی ایک ہی چیز کس طرح جوہر و عرض ہو سکتی ہے) یہ مذہب والے (زیادہ سے زیادہ) یہی استدلال کر سکتے ہیں جس کا جواب آگے (اس) باب میں آئے گا جس میں مادہ کا تعلق صورت سے بیان کیا گیا ہے۔ اور خدا ہی توفیق دینے والا ہے۔ اس مقدمہ میں جواہر و اعراض کی خاصیتوں کے متعلق ہم یہی بیان کرنا چاہتے تھے۔

دونوں جملوں میں سے ایک جملہ احکام جواہر پر اور دوسرا احکام اعراض پر مشتمل ہے۔ جو جملہ احکام جواہر پر مشتمل ہے (اگرچہ) اس کا اس جملہ پر مقدم ہونا ضروری تھا جو احکام اعراض پر مشتمل ہے کیونکہ جواہر اعراض پر بالذات مقدم ہیں مگر چونکہ اقسام و احکام جواہر کے متعلق جو مباحث پیدا ہوتے ہیں ان میں سے اکثر کی وضاحت بغیر ان اصول کے نہیں ہو سکتی جو احکام اعراض میں مقرر ہیں اسی وجہ سے ہم نے احکام اعراض کو احکام جواہر سے پہلے بیان کیا ہے۔

پہلا جملہ[1]

احکام اعراض

جس میں ایک مقدمہ اور پانچ فنون ہیں

مقدمہ مقولات کی تعداد کے بیان میں ہے۔ مستند حکماء کے پاس مقولات دس ہیں۔ جن میں سے ایک جوہر اور باقی نو عرض ہیں (جن کی تفصیل) یہ ہے کم۔ کیف۔ مضاف۔ این۔ متی۔ وضع جس کو کبھی نسبت بھی کہتے ہیں۔ ملک جس کو کبھی جدہ اور قنیہ بھی کہتے ہیں۔ ان یفعل (یعنی فعل) ان ینفعل۔ (یعنی انفعال) یہاں (یعنی ان مقولات کے متعلق) چار مباحث ہیں۔ پہلی بحث اس بیان میں کہ ان دس میں سے ہر ایک جنس ہے۔ دوسری اس (مقولہ) کے جنس عالی ہونے کے بیان میں تیسری اس بیان میں کہ اجناس عالیہ ان دس (مقولات) سے زیادہ نہیں۔ چوتھی (بحث) ان (مقولات) کے انواع کی طرف انقسام کی کیفیت کے بیان میں۔

پہلی (بحث) خیال رہے کہ یہ بحث پانچ امور بیان کئے بغیر واضح نہیں ہو سکتی۔

پہلا (امر) یہ ہے کہ ان دس (مقولات) میں سے ہر ایک کے تحت جو اقسام ہیں وہ کسی نہ کسی وصف میں (باہم) مشترک ہیں۔ کیونکہ مرتبۂ جنس کا کم از کم

---

[1] دوسری کتاب کے آغاز میں امام صاحب نے بیان کیا تھا کہ یہ کتاب ایک مقدمہ اور دو جملوں سے مرتب ہوگی چنانچہ یہاں کتاب ثانی کا مقدمہ ختم ہو گیا۔ اور پہلا جملہ شروع ہو رہا ہے جس میں احکام جواہر کی بجائے احکام اعراض بیان کئے ہیں۔ اس تقدیم و تاخیر میں جو مصلحت تھی اس کی صراحت خود امام صاحب نے فرما دی ہے۔ (مترجم)۔

ایک امر مشترک ہونا ضروری ہے۔ اور یہ صاف ظاہر ہے۔

دوسرا (امر) یہ بتاتا ہے کہ جہت اشتراک ایک ثبوتی امر ہے۔ کیونکہ اگر
وہ سلبی ہو تو جنس نہ ہوگا اور یہ (وہی بات ہے) جو ہم نے کیفیت کی تعریف میں ۱۶۵
بیان کی ہے جس سے تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ (کیفیت) عرض ذاتی ہے جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا موجب نہیں ہوتا جو اس سے اور اس کے حامل سے خارج ہو اور نہ وہ کسی نسبت کا مقتضی ہوتا ہے اور نہ اپنے حامل کے اجزا کی قسمت کا (مقتضی ہوتا ہے)۔ لہذا جو اقسام کیف کے تحت میں قرار دیے جائیں اگرچہ وہ ان قیود سلبی میں (باہم) مشترک ہیں۔ مگر یہ قیود (سلبی) ان (اقسام) پر جنس کی طرح نہیں کہے جا سکتے۔

تیسرا (امر) جب ہم یہ بیان کر چکے کہ جہت اشتراک ایک امر ثبوتی ہے تو یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ وہ امر ثبوتی اپنے ماتحت پر بالتواطو (یعنی یکساں) کہا جاتا ہے نہ کہ بالتشکیک۔ (یعنی کمی و بیشی کے ساتھ) کیونکہ اگر وہ (امر ثبوتی) مقولۂ این کی طرح بالتشکیک ہو تو وہ جنس نہ ہوگا۔ کیونکہ این میں سے بعض وہ ہیں جو اول ہوتے ہیں۔ جیسے پانی کا صراحی میں ہونا اور بعض (این) ثانی ہوتے ہیں جیسے کسی شخص کا گھر میں ہونا۔

چوتھا (امر) جب ہم یہ بتا چکے کہ امر ثبوتی بالتواطو کہا جاتا ہے تو یہ بتا دینا بھی ضروری ہے کہ وہ (یعنی امر ثبوتی) ذاتیات سے ہے عرضیات سے نہیں۔ کیونکہ اگر ہم یہ جائز رکھیں کہ جن چار اقسام کو انواع کیفیت قرار دیا گیا ہے۔ ان پر کیفیت کا قول مقومات کی طرح نہیں ہوتا بلکہ لازم کی طرح ہوتا ہے تو کیفیت جنس نہ ہوگی۔ بلکہ بعض وقت اس (کیفیت) کے ماتحت اقسام میں سے ہر قسم جنس عالی ہو جائے گی۔ یہاں تک کہ اجناس عالیہ میں سے ایک وہ (بھی) ہو جائے گی جس کا نام انفعالیات اور انفعالات ہے اور دوسری وہ (بھی اجناس عالیہ میں داخل) ہو جائے گی جس کو حالات و ملکات کہتے ہیں پھر تو مقولات دس سے زیادہ ہو جائیں گے۔

پانچواں (امر) یہ بتا دینا ہے کہ وہ امر جو مشترک۔ متواطی۔ ثبوتی۔ اور مقوم ہے (اپنے) انواع میں حساس یا متحرک کی طرح نہیں بلکہ (ایسا ہی) کمال مشترک

ہے۔ جیسا حیوان اپنے انواع میں مشترک ہوتا ہے۔ لہٰذا ان پانچ مباحث کی تحقیق ضروری ہے۔ تاکہ یہ حکم لگایا جاسکے کہ یہی دس اجناس عالیہ ہیں۔

دوسری بحث اس بیان میں کہ یہی دس اجناس عالیہ ہیں اور یہ بیان اس کے بغیر نہیں ہوسکتا کہ ان دس میں سے کوئی دو کسی (ایک) جنس کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ مگر اس دعوی کی صحت پر متقدمین کے کلام میں تو ہم کو کوئی دلیل نہیں ملتی۔ البتہ شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ کسی کا اد عاء ہے کہ فعل اور انفعال یہ دونوں خود کیفیت ہیں۔ جیسے تسخین (گرم کرنا) اور ۱۶۶
تسخن (یعنی گرم ہونا) یہ دونوں خود سخونت (گرمی) ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ تسخین ہی اگر سخونت ہو تو ہر مسخن (یعنی گرم کرنے والا) متسخن (گرم) ہو جائے گا لہٰذا حرکت متسخن ہو جائے گی جو خلاف ہے۔ رہا تسخن تو اس سے مراد سخونت (گرمی) طلب کرنا ہے اور سخونت کی طلب خود سخونت کے سوا ہے۔ کیونکہ کسی چیز کی اپنی آپ طلب محال ہے۔

کسی نے مقولات کو چار قرار دیا ہے۔ جوہر۔ کم۔ کیف۔ نسبت۔ اور نسبت کو باقی چھ کی جنس قرار دیا ہے۔ ان میں سے کسی نے وضع کو نسبت سے خارج کیا ہے کہ وہ خود نسبت نہیں ہے بلکہ وہ ایک عرض ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان نسبتوں کے سبب سے حاصل ہوتا ہے۔ اور باقی پانچ (مقولات) کو نسبت کے تحت داخل کیا ہے۔ شیخ نے اس مذہب کو باطل کرنا تو درکار اس کا ذکر تک بھی نہیں کیا۔ حالانکہ وہ بہت محتمل ہے۔

ان میں سے کسی نے مضاف کو باقی چھ (مقولات) کی جنس قرار دیا ہے جس کو شیخ نے یہ کہہ کر باطل کردیا ہے کہ کسی دوسرے مقولہ پر مضاف حقیقی کا حمل جنس کے حمل کی طرح نہیں ہوتا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک میں یہ (بات) پائی جاتی ہے کہ وہ (اضافت) اس کو عارض ہو۔ جب ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف نسبت ہوگی تو وہ بے شبہ اس کی طرف مضاف ہوگی۔ مگر مضاف اس کی جنس نہ ہوگا کیونکہ زید کا گھر میں ہونا ایک ایسی نسبت ہے کہ جس کے سبب سے زید میں ایک خصوصیت پیدا ہوگئی ہے۔ حالانکہ یہ نسبت اضافت نہیں

اینیت ہے۔ پھر جب تکرار کا اعتبار کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جو این سے موصوف ہے۔ اس کو صاحبِ این ہونے کی حیثیت سے یہ (امر) عارض ہوا ہے کہ وہ ماہیت کا مقول ہو (یعنی اس پر اس ماہیت کا اطلاق ہو) اور یہ اس قیاس کی بنا پر ہے کہ وہ (یعنی جسم) بہ لحاظ محوی ہونے کے اس (مکان) میں ہے اور وہ اس کا حاوی ہے۔ (یہ قیاس) محض اس کے این ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ (اس قیاس میں یہ ملحوظ ہے کہ) وہ اپنے حاوی کا محوری ہے۔ لہٰذا جب تم اس جہت سے اس کا اعتبار کرو گے تو معلوم ہوگا کہ اسکو اضافت عارض ہوئی ہے جیسے سفیدی کہ وہ سفیدی ہونے کی حیثیت سے تو مضاف نہیں، بلکہ کیف ہے۔ البتہ وہ اس حیثیت سے مضاف ہے کہ وہ ذی البیاض (یعنی سفیدی والا) ہے کیونکہ اس کی ماہیت ذی البیاض پر قیاس کر کے کہی جاتی ہے۔ اس کی ماہیت یہ نہیں کہ وہ سفیدی ہے بلکہ اس کی ماہیت یہ ہے کہ وہ سفید ہے۔

اسی طرح کسی چیز کا کسی مکان میں ہونا خود اس کی وہ ماہیت نہیں
(جو) اس کے غیر پر قیاس کر کے کہی جائے۔ بلکہ اس کی موضوع ہونے کی ۱۶۷
حیثیت سے وہ ایک خاص نسبت ہے جو حاوی اور محوی دونوں طرفوں میں مشتمل ہے۔ اور وہ (یعنی فلاسفہ) جو یہ کہتے ہیں کہ نسبت ایک طرف کے لیے ہوتی ہے اور اضافت دو طرفوں کے لیے تو اس کے معنی (بھی) یہی ہیں کیونکہ جب تم کسی ایسے چھت کو لو جو دیوار پر قائم ہے تو تمھیں نسبت ٹھہرے ہوئے چھت کی طرف پائی جائے گی نہ کہ دیوار کی جانب۔ کیونکہ وہ دیوار ہونے کی حیثیت سے اس کی نسبت کسی طرف بھی نہیں اور اگر نسبت کو اس لحاظ سے لیا جائے کہ چھت اپنی قرار گاہ پر ٹھہرا ہوا ہے اور دیوار اپنے مستقر (یعنی ٹھہرنے والے) کی قرار گاہ ہے (تو اس صورت میں) نسبت منعکس (یعنی دو طرفہ) اور قابل اضافت ہو جائے گی لہٰذا ہر وہ نسبت جو بلحاظ نسبت ہونیکے ایک ساتھ دونوں طرف نہ لی جائے تو وہ غیر اضافی نسبت ہے اور ہر وہ نسبت جس میں بحیثیت نسبت ہونے کے دونوں طرف لئے جائیں۔ وہ نسبت اضافی

ہے۔ لہذا ذوات امور منسوب ہوتے ہیں۔ اگر وہ نسبت کے ساتھ بلحاظ نسبت ہونے کے لیے جائیں تو مضاف ہوں گے یہ (وہ بات ہے) جو شیخ نے کہی ہے۔

تیسری بحث اس بیان میں کہ کوئی مقولہ ان دس سے خارج نہیں ہوتا شیخ نے اس پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ ممکنات کا جواہر و اعراض میں منحصر ہونا تو ہم بیان کر چکے ہیں لہذا جب ہم اعراض کا باقی نو (مقولات) میں منحصر ہونا بیان کر دیں تو مطلوب حاصل ہو جائے گا۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ عرض اپنے تصور میں یا تو کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج ہو گا جو اس کے موضوع سے خارج ہے یا محتاج نہ ہو گا۔ اگر وہ محتاج نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی عرض کا حصول اس کے اجزا کے درمیانی نسبت حاصل ہونے کے سبب سے ہو گا یا ایسا نہ ہو گا۔ پہلی صورت ہی وضع ہے اور دوسری (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو یہ عرض کے تقسیم قبول کرنے کی استعداد کا موجب ہو گی یا نہ ہو گی۔ پہلی ہی کم ہے (یعنی مقدار) اور دوسری کیف ہے۔ کیونکہ کیف سے ہماری مراد وہی عرض ہے کہ جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج نہ ہو جو اس کے موضوع سے خارج ہو۔ اور نہ وہ نسبت واقع ہونے کا مقتضی ہو، اور نہ اس کے حامل کی تقسیم ہو۔

رہا وہ عرض جس کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور کا محتاج ہوتا ہے جو اس کے موضوع سے خارج ہو تو اسکی خارج کی طرف ایک نسبت ضروری ہے لہذا یہ نسبت بھی (دو طرح کی ہو گی) یا تو وہ ایسی ہو گی کہ خارج کی بھی اس کی طرف نسبت ہے تو وہ مضاف ہے یا نسبت اس کی مقتضی نہ ہو گی۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ نسبت یا تو جواہر کی طرف ہو گی یا اعراض کی طرف ہو گی۔ یہ نسبت جواہر کی طرف تو ہو نہیں سکتی کیونکہ جواہر فی نفسہ اس بات کے مستحق نہیں ہوتے کہ ان کے لیے یا ان کی طرف کوئی نسبت ہو بلکہ ان میں یہ استحقاق صرف ان امور و احوال کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو ان سے مختص ہیں۔ لہذا انھی اعراض کی طرف نسبت ہوئی (نہ کہ جواہر کی طرف) پھر یہ اعراض (بھی) یا تو اعراض نسبی ہوں گے یا نہ ہوں گے اگر وہ (اعراض نسبی) ہوں تو درحقیقت اعراض غیر نسبی کی طرف نسبت ہو جائیگی

کیونکہ نسبت کی طرف نسبت آخر کار کسی ایسی چیز کی طرف منتہی ہوگی جو غیر نسبی ہو تاکہ تسلسل نہ لازم آئے۔

لہذا حقیقت میں اعراض غیر نسبیہ ہی کی طرف نسبت ہوئی (نہ کہ اعراض نسبیہ کی طرف) پھر یہ یا تو کمیت ہوگی یا کیفیت ہوگی یا وضع ہوگی پھر یہ چیزیں بھی کیفیات کی طرف یونہی منسوب نہیں ہو جاتیں بلکہ جب ان کی طرف منسوب ہوتی ہیں تو ان کو جوہر متکمم (مقدار والا) اور دوسرے جوہر کا مقدر بنا دیتی ہیں اور یہ دوسرے کا مقدر یا تو اپنی ذات کی مقدار سے ہوتا ہے یا اپنی کسی صفت کی مقدار سے ہوتا ہے اور یہ بات دلیل سے ثابت ہو چکی ہے کہ جسم کی مقدار کے سوا بجز حرکت کے اسکی کسی اور صفت کی مقدار نہیں ہوتی۔ لہذا جسم اگر اپنی مقدار ذات سے دوسرے کا مقدر ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) وہ یا تو اس کا حاوی ہوگا یا محوی۔ اور اگر اپنی حرکت کی مقدار سے دوسرے کا مقدر ہو تو یہ تقدیر زمانی ہے اور اس صورت میں کم کی طرف جو نسبت ہے یا تو وہ حاوی کی طرف ہوگی یا زمانہ کی طرف اگر حاوی کی طرف نسبت ہو تو یا ایسے حاوی کی طرف نسبت ہوگی جو اس (محوی) کے منتقل ہونے سے منتقل نہیں ہوتا تو وہ این ہے اور اگر اس (حاوی) کے منتقل ہونے سے منتقل ہو جائے تو ملک ہے۔

زمانہ کی طرف جو نسبت ہے وہی متی ہے تو ثابت ہوا کہ جو مقولات کم سے نکلتے ہیں وہ این ملک اور متی ہیں۔ مگر جو نسبت کیف کی طرف ہے تو واضح ہو کہ ہر کیف ایک جوہر کو دوسرے جوہر کی طرف منسوب نہیں کرتی بلکہ کیفیت (ایسی) ہوتی ہے کہ اس کی نسبت کا اس سے اس میں اور اس سے اس میں اثر ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو وہ حال جس میں یہ کیفیت ہوتی ہے۔ وہ مقولہ ان ینفعل
ہے اور وہ حال جس سے یہ کیفیت ہوتی ہے وہ مقولہ ان یفعل ہے۔ شیخ نے ۱۶۹
اس حصر (یعنی عرض کے مقولات نو ہونے) کے بیان میں یہ تکلف کیا ہے اور اس کے ساتھ اس (یعنی شیخ) کو اپنے اس بیان کے ردی اور ضعیف ہونے کا اعتراف بھی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں ایسے امور (بھی تو) ہیں جو ان دس سے خارج

ہیں جیسے وحدت۔ نقطہ۔ اور آن۔ اسی طرح خود وجود اور شیئیت (چیز ہونا) حاصل کلام اعتبارات عامہ نیز چونکہ سفید کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز جس میں سفیدی ہو۔ اور اس معنیٰ کا سمجھنا اس کو جوہر سمجھنے پر موقوف نہیں کیونکہ ہم سفیدی والی چیز کے عرض ہونے کو تو منع نہیں کرتے۔ اور جب ایسا ہے تو سفید کا مفہوم جنس جوہر کے مفہوم میں داخل نہیں اور وہ مقولہ کیف کے تحت میں بھی داخل نہیں۔ کیونکہ سفیدی کیف کے تحت میں داخل ہے جس میں ہم کو کوئی کلام نہیں۔ بلکہ ہم کو سفید کے مفہوم میں کلام ہے (نہ کہ سفیدی کے) اور اس (سفید) کا باقی اور مقولات کے تحت میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے لہذا سفید کا مفہوم ان دس مقولات سے خارج ہے اور یہی قول تمام اسمائے مشتقہ کے مفہومات میں بھی صادق آئے گا۔ اور حرکت بھی ان دس مقولات سے خارج ہے بس اعدام (جمع عدم) جیسے عمیٰ (عدم البصر) جہل (عدم علم) بھی ان (دس مقولات) سے خارج ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آن (کا اعتراض) تو وارد نہیں ہوتا کیونکہ وہ ان امور میں سے ہے جو بالفعل ہرگز نہیں پائے جاتے جیسا ہم (آگے) بیان کریں گے اور ہم (یہاں) وجودی امور کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔

رہے وحدت اور نقطہ تو اس کے متعلق ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ وہ مقولہ کیف میں داخل ہے۔ کیونکہ وہ ایسے اعراض ہیں کہ جن کا تصور کسی ایسی چیز کے تصور پر موقوف نہیں جو اپنے حال سے خارج ہو اور نہ قسمت کا مقتضی ہے اور نہ اس کے حامل کے اجزاء کی نسبت کا۔ اور شیخ نے اس وجہ کے باطل کرنے پر توجہ نہیں کی۔ بلکہ ان میں سے کسی کی طرف سے اس کا مقولۂ کم میں داخل ہونا بیان کر دیا پھر اس کو (اس طرح) باطل کیا کہ کم (یعنی مقدار) وہ ہے جو اپنی ذات کے لئے مساوی ہونا اور مساوی نہ ہونا قبول کرے اور یہ ان امور میں سے ہے جن کا حمل وحدت اور نقطہ پر صادق نہیں آتا۔ اور ایک جماعت (قوم) کی نسبت (شیخ نے) یہ بیان کیا ہے کہ انھوں نے وحدت اور نقطہ کے
کم میں داخل ہونے کو یہ کہہ کر باطل قرار دیا ہے کہ یہ دونوں کم کے مبدا ہیں ۱۷۰

کیونکہ وحدت مقدارِ منفصل کی اور نقطہ مقدارِ متصل کا مبداء ہے اور مبداء ذی المبداء (مبداء والا) سے خارج ہوتا ہے ورنہ وہ خود اپنا آپ مبداء ہو جائے گا۔

اور ایک دوسری جماعت کے نسبت بیان کیا ہے کہ وہ اس کو مختلف اعتبارات کے لحاظ سے بہت سے مقولات کے تحت داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نقطہ بلحاظ (خط کا) طرف ہونے کے مضاف ہے اور وہ نقطہ مطلق ماہیت ہونے کے لحاظ سے کیف سے متعلق ہے مگر یہ باطل ہے کیونکہ جب دو جنسوں میں سے کسی ایک جنس کے ساتھ ماہیت کا تقوم ہو تو اس کا تقوم کسی ایسی چیز سے نہیں ہو سکتا جو اس جنس سے نہ ہو۔

پھر شیخ نے ان امور (یعنی نقطہ وحدت وغیرہ) کا دس مقولات سے خارج ہونا جائز قرار دیا ہے۔ اور اس کا ادعاء ہے کہ یہ (وحدت وغیرہ کا مقولات سے خارج ہونا) مقولات کے دس ہونے کا منافی نہیں ہے کیونکہ ہم نے تو صرف یہ دعویٰ کیا ہے کہ اجناسِ عالیہ دس ہیں۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ یہ امور اگرچہ دس اجناس سے خارج ہوں مگر وہ (خود) اجناس نہ ہو بلکہ انواع اور اشخاص ہوں اس سے ہمارا یہ دعویٰ کہ اجناس دس ہیں رد نہیں ہوتا۔ جیسے کوئی شخص جب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ (متمدن) شہر دس ہیں اگر غیر متمدن اقوام پائی جائیں تو اس سے شہروں کے دس ہونے کا دعویٰ باطل نہ ہوگا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب تم نے تسلیم کر لیا کہ یہ امور ان دس کے تحت داخل نہیں ہیں تو ان کے طبائع جنسی نہ ہونے پر دلیل قائم کرنا بھی تمہارا فرض ہے تم اس پر دلیل لانے سے پہلے ہی ان کے اجناس ہونے کو جائز قرار دیتے ہو۔ اور یہ اجناس عالیہ کے دس ہونے کے یقین کا مانع ہے اور مذکورہ حصر پر بھروسہ بھی نادرست ہے کیونکہ جب تم نے ان امور کا اجناس سے خارج ہونا تسلیم کر لیا تو اس حصر کا فساد بھی لازم ہوا۔

رہے اسمائے مشتقہ کے مفہومات تو یہ سچ ہے کہ وہ دس مقولات سے خارج ہیں۔ لیکن اس سے ہمارا دعویٰ نہیں باطل ہوتا۔ کیونکہ ہم نے ان کو صرف ان ماہیتوں کی اجناس قرار دیا ہے۔ جن کے لئے وحدت نوعی ہوتی ہے

جیسے سیاہی سفیدی۔ انسان۔ گھوڑا اور کسی چیز کا سفیدی والی ہونا ایسا نہیں ہے کیونکہ کسی چیز کا سفیدی والی ہونا اس چیز کو متحصل الماہیت (بالفعل ماہیت کا حاصل ہونا)۔ نہیں بناتا جیسے حیوان کا نطق والا ہونا اس کو محصل بالفعل بنا دیتا ہے۔

رہی حرکت تو حقیقت یہ ہے کہ وہ خود مقولۂ ان ینفعل ہے۔ اور اعدام جیسے عمیٰ (عدم بصر) اور جہل (عدم علم) تو (مقولات عشرہ سے) خارج ہیں کیونکہ (یہ) گفتگو امور وجودیہ میں ہے نہ کہ امور عدمیہ میں۔

چوتھی بحث

یہ مقولات اپنے انواع کی طرف کیونکر منقسم ہوتے ہیں

واضح ہو کہ جب ہم نے ان دس (مقولات) کے جنس ہونے کو تسلیم کر لیا تو ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کے اقسام کی طرف ہماری تقسیم آیا فصول سے ہے یا بذریعہ عوارض کے اور اگر عوارض کے ذریعہ فرض کریں تو جو تقسیم ان عوارض کے ذریعہ سے ہو تو یہ اس تقسیم کے مطابق ہوگی جو فصول کے ذریعہ ہوتی ہے یا اس کے مخالف ہوگی۔ پہلی کی مثال حیوان کی تقسیم قابل علم اور ناقابلِ علم کی طرف ہے کہ وہ حیوان کی اس تقسیم کے مطابق ہے جو ناطق اور غیر ناطق کی طرف ہے۔

دوسرے کی مثال حیوان کی تقسیم نر و مادہ کی طرف ہے کہ وہ ناطق و غیر ناطق کی تقسیم کے مطابق نہیں۔ بلکہ وہ اسی کا مداخل ہے (یعنی نر و مادہ ایک ہی نوع کے دو صنف ہیں بخلاف اس پہلی تقسیم کے کہ اس میں نوع علٰحدہ علٰحدہ ہے) اور اگر یہ فرض کرو کہ ہماری یہ تقسیم مقولات اسی دوسرے طریقہ پر واقع ہوئی ہے تو یہ اقسام اپنے مافوق کے انواع اور اپنے ماتحت

کے اجناس نہ ہوں گے۔ بلکہ اپنے ماتحت پر اسی طرح کہے جائیں گے۔ جیسے نر و مادہ کہے جاتے ہیں۔

بس یہی وہ تمام مباحث ہیں کہ مقولات سے اول جن کی تحقیق ضروری تھی اور خدا ہی توفیق و خیر کا مالک ہے۔

پہلا فن

مقدار

اس میں چوبیس فصلیں ہیں

پہلی فصل

مقدار اور جسمیت کا فرق

یہ چھ دلائل سے (ثابت) ہے جن میں سے چار جز لایتجزیٰ (ایسا جزو
جس کے اور جزء نہ ہوسکیں) کی نفی پر مبنی ہے۔
اول یہ کہ ایک جسم پر اس کی خاص جسمیت باقی رہنے کے باوجود
کبھی مختلف مقادیر (جمع مقدار) وارد ہوتی ہیں۔ جیسے کچھ موم لیا جائے اور ص ۱۴۲
اسکے مختلف اشکال بنائی جائیں تو کبھی اس کا طول اس کے عمق سے زیادہ ہوگا
اور کبھی اس کے برعکس ہوگا۔
حالانکہ اس کی ذات اپنی جسمیت کی حد تک باقی ہے اور یہ امر اس کا
مقتضی ہے کہ یہ (تبدیل ہونے والی) مقداریں اس کی جسمیت پر زائد ہیں۔
یہ (دلیل) جزء لایتجزیٰ کی نفی پر مبنی ہے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے تو یہ
تغیر اس کے اجزاء ترکیبی کے اختلافِ حال پر عائد ہوگا۔
اگر یہ کہا جائے کہ جسم کری جب مکعب ہوتا ہے تو اس کے ابعاد (جمع بعد

بمعنی دوری) متغیر نہیں ہوتے کیونکہ وہ مسافت میں اول کا مساوی ہے تو ہم (جواب میں) کہیں گے تمھیں آگے معلوم ہوگا کہ مساوی بالفعل اور مساوی بالقوہ (دونوں) کو مساوی کہا جاتا ہے کہ ایسے اشکال میں درحقیقت مساوات نہیں ہوتی بلکہ صرف بالقوہ (مساوات) ہوتی ہے اور جو چیز بالقوہ ہے وہ اب موجود نہیں۔

دوم یہ کہ (تمام اجسام جسمیت کے مفہوم میں مشترک اور مقداروں میں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں اور جزو لایتجزیٰ باطل ہے جو یہ کہا جائے کہ یہ (اختلاف مقدار) ان (اجسام) کے کثرت و قلت اجزاء کی طرف عائد ہوتا ہے اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز کے سوا ہے تو لازم آیا کہ اجسام کی مقداریں ان کی جسمیت پر زائد ہوں اور اس دلیل میں ایک جسم پر (مختلف) مقداروں کے تعاقب (ایک کے بعد ایک ہونا) کی ضرورت نہیں۔ البتہ پہلی وجہ میں اس کی احتیاج تھی۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس طرح اجسام اصل جسمیت میں مشترک ہیں اسی طرح در اصل اپنے متکمم اور متقدر (یعنی مطلق مقدار والے) ہونے میں بھی باہم مشترک ہیں۔ لہٰذا اصل جسمیت میں مشترک ہونے کے بعد اگر خاص خاص مقداروں میں ان کا اختلاف ہو تو یہ اس امر کا موجب ہوگا کہ ان کی مقداریں ایسے اعراض ہیں جو ان کی جسمیت پر زائد ہیں (نیز) اصل متقدریت اور متکممیت (مطلق مقدار والا ہونا) میں مشترک ہونے کے باوجود ان کا خاص خاص مقداروں میں اختلاف اس امر کا موجب ہوگا کہ یہ خاص مقداریں (بھی ایسے) اعراض ہیں جو ان کی متکممیت اور متقدریت پر زائد ہیں یہاں تک کہ مقدار مشترک ایک عرض ہوگی اور مقدار مخصوص دوسری عرض ہوگی۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ اگر ہم فرض کریں کہ یہ امر ایسا ہی ہے تو مخصوص مقداریں (بھی) فی نفسہ اصل مقداریت میں مشترک ہو جائیں گی تو یہاں ایک دوسری مقدار مشترک کا ہونا لازمی ہوگا جس سے تسلسل لازم آئیگا ۱۷۳
جب مابہ الاشتراک ایک موجود ہے اور مابہ الامتیاز دوسرا موجود ہے تو

مقدارِ مخصوص دو مقداروں سے مرکب ہوئی ایک ان میں کی مشترک اور دوسری مخصوص پھر اس دوسرے مخصوص میں بھی ویسی ہی گفتگو ہوگی۔ جیسی اول کے متعلق ہوئی ہے۔ اس سے بھی تسلسل لازم آئے گا تو ثابت ہوا کہ اجسام کا اصل مقدار میں مشترک ہونے اور خاص مقداروں میں مختلف ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصلی مقدار موجود مقدار مخصوص کی مغائر ہو۔ اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ اجسام جسمیت میں مشترک اور اپنی خاص مقداروں میں ایک دوسرے سے ممیز ہوں اگرچہ مقدار موجود جسمیت کی مغائر نہو۔

سوئم یہ درست ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کا مقدار اور (دوسرا جسم اس (جسم مقدر) سے متقدر ہو۔ اور مقدار اس میں یا تو واجب ہوگا کہ وہ متقدر کا مساوی ہو۔ یا واجب نہو گا۔ مساوات کا واجب ہونا تو محال ہے۔ اس واسطے کہ بعض وقت چھوٹا (جسم) اپنے سے بڑے (جسم کا) مقدر ہوتا ہے۔ لہذا مقدر کا بعض (اُمور میں) اپنے متقدر سے مخالف ہونا درست ہے۔ اور یہ متقدریت نفس جسمیت سے نہیں کہ ایک جسم کا دوسرے جسم سے اس (مطلق جسمیت) میں مخالف ہونا محال ہو لہذا یہ متقدریت صرف ایسے امر سے ہوگی جو جسمیت پر زائد ہے۔ اور جزء لایتجزی تو باطل ہے اس لئے یہ کثرتِ اجزاء کی طرف رجوع نہیں ہو سکتا لہذا وہی (صورت) ہوگی جو ہم نے (اوپر) بیان کی ہے مگر اس پر بھی اعتراض مذکور وارد ہوتا ہے۔

چہارم جسم گرم ہو جاتا ہے تو اس میں کسی اور چیز کے اضافہ کے بغیر اس کا حجم زیادہ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ اس کے اجزا کے درمیان خلا نہیں واقع ہوتی۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ اور (جسم ٹھنڈا ہو تو اس کا حجم اُس کے اجزا میں سے بغیر کسی کمی کے یا پیشتر کی خلا زائل ہونے کے بغیر کم ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ جسم اپنی جسمیت کی حد میں محفوظ ہوتا ہے۔ اور جسم محفوظ ان متبدلہ امور کا مغائر ہے۔ یہ حجت بھی جزء لایتجزی کی نفی پر مبنی ہے۔ کیونکہ وہ تخلخل اور تکاثف کے قول کی صحت پر مبنی ہے۔ جو بغیر جزء لایتجزی کی نفی کے ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ اگر ہم جسم کی ترکیب اجزاء لایتجزی سے فرض کریں

تو جب تک ان میں سے ہر جزء کی مقدار زیادہ نہ ہو جائے اس (جسم) کی مقدار کا زیادہ ہونا محال ہے اور جب ان اجزاء میں سے ہر جزء کی مقدار زیادہ تر ہو جائے تو اپنی زیادتی کے بعد ہر ہر جزء قابلِ قسمت ہو جائے گا۔ پھر تو جزء لایتجزیٰ منقسم ہو جائے گا۔ یہ خلاف (مسلمہ) ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ جسم کی مقدار جب زیادہ ہو جاتی ہے تو وہی جسمیت بعینہ باقی رہتی ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ یہ زیادتی اس کے تفرقِ اتصال ہی سے حاصل ہوئی ہو اور وہی تفرق تمھارے پاس اس جسمیت کے زوال کا موجب ہو۔ اس احتمال کے ساتھ یہ (دلیل) ناقابلِ اعتماد ہے۔

پنجم جسم میں سطح کا وجود مادہ کے توابع (جمع تابع) اور اس کے متعلقہ اعراض سے ہے جس پر ہم آگے دلیل پیش کریں گے۔ اور مادہ کا تابع نفسِ جسمیت نہیں ہو سکتی جو مادہ کی مقوم اور اس کی علت ہونے کے لحاظ سے مادہ سے مقدم ہے۔ لہٰذا سطح جسمیت کی مغائر ہے اور جب یہ (امر) سطح میں ثابت ہو گیا تو وہ خط میں بھی جو سطح کے عوارض میں سے ایک عارض ہے بدرجۂ اولیٰ ثابت ہے۔

ششم جسمیت کے مفہوم میں خط اور سطح داخل نہیں وہ دونوں موجود تو ہیں۔ مگر اس (امر) پر زائد ہیں جس کے سبب سے جسم جسم ہوتا ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جسم کے متناہی ہونے کے ذہول کے باوجود جسم کا تعقل ہو جاتا ہے اگر یہ اس کے مفہوم میں داخل ہو تو جسم غیر متناہی کا تصور ایسے جسم کا تصور ہو گا جو جسم نہیں ہے۔ اور یہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ اگرچہ وجودِ خارجی میں جسمیت سے سطح کا انفکاک ممتنع ہو مگر وجودِ ذہنی میں اس کا انفکاک درست ہے۔ مگر خط تو دونوں وجودوں (یعنی خارجی اور ذہنی) میں جسمیت سے جدا ہو سکتا ہے کیونکہ کرہ کے لئے یہ ضروری نہیں کہ اس میں خط بالفعل ہو اور جب تک وہ حرکت نہ کرے اس میں محور اور منطقہ کا بھی تعین نہیں ہوتا۔ اور نہ کرہ کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ جسم متحرک ہو۔ اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ

جسم سے حرکت کا جدا ہونا محال ہے تب بھی جسم حرکت سے مقدم بالذات ہوگا۔ کیونکہ جب تک جسم پہلے نہ پایا جائے اس کو حرکت کا عارض ہونا محال ہے۔ لہٰذا جسم اپنی ذات میں حرکت سے مقدم ہے۔ جو (حرکت) منطقہ اور محور سے مقدم ہے تو یہ محال ہوگا کہ جسم کا تقوم خط سے ہو ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ایک چیز اپنے مقدم سے بھی مقدم ہو جائے اور یہ محال ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ سطح کے دو اعتبار ہیں۔ ایک وہ مقدار ہے جس میں دو امتداد (طول و عرض) فرض کئے جانے کی قابلیت ہے۔ اور وہ اس اعتبار سے مضاف نہیں بلکہ اس کا تعلق کم سے ہے۔ دوسرا وہ (سطح) جسم کی انتہا ہے اس اعتبار سے وہ ایسی مقدار ہے جس کو اضافت عارض ہوئی ہے کیونکہ جسم کے مفہوم میں اگر سطح بحیثیت مضاف ہونے کے داخل نہیں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بحیثیت مقدار ہونے کے بھی وہ اس میں داخل نہ ہو۔

تمھارے (پہلے قول) کی ہیولیٰ اور صورت سے تردید ہوتی ہے کیونکہ وہ دونوں جسم کے قوام میں داخل ہیں (حالانکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ) جسم کا جاننے والا ان دونوں کو نہیں جانتا پھر یا ان میں سے ایک کے ذہول کے باوجود جسم کا علم ہو جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں جسم کے مقوم نہوں۔ بس اسی طرح یہاں بھی ہو سکتا ہے کہ جب ہم کو ہیولیٰ سے ذہول کے باوجود جسم کا علم ہوتا ہے۔ تو ہم کو اس وقت پورے جسم کا علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے دو جزؤں میں سے ایک جزو یعنی جسمیت کا علم ہوتا ہے۔ رہا ہیولیٰ تو جب یہ درست ہے کہ صورت معلوم ہونے کے وقت بھی وہ مجہول ہو (اور) ان دونوں (صورت اور ہیولیٰ) میں تغائر ضروری ہے تو بس یہاں بھی جب ہم صورت کو جانتے ہوں اور سطح کے وجود میں شک کریں تو صورت سطح کی مغائر ہوگی اور یہی ثابت کرنا مطلوب ہے

دوسری فصل

تعداد خواص جن پر حقیقت کمیت موقوف ہے

یہ تین ہیں۔ اول ہم بیان کر چکے ہیں کہ تقدیر مساوات اور عدم مساوات
اضافی امور ہیں جو صورت جسمیہ کے سبب سے نہیں۔ بلکہ کمیت کے سبب
سے جسم کو عارض ہوتے ہیں۔ دوم انقسام قبول کرنا اور کم کو یہ خاصیت
صرف پہلی خاصیت کے سبب سے لازم ہوتی ہے۔ پھر انقسام قبول کرنے کی بھی دو صورتیں
ہیں۔ ایک مقدار کا اس حیثیت میں ہونا کہ اس میں ایک چیز کے سوا دوسری چیز فرض
کی جاسکے اور یہ بات کبھی اس سے زائل نہ ہو۔ اور یہ معنی ذات مقدار کو لاحق
ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ایسے معنی ہیں جو جسم کو بحیثیت متفاوت اور مساوی ہونے ۱۷۶
کے پائے جاتے ہیں۔ یہ تقسیم نفس جسم میں کسی تغیر کا موجب نہیں ہوتی اور نہ
(اس سے) حرکتِ مکانی واقع ہوتی ہے۔

دوسری۔ افتراق اور انقطاع یعنی جسم متعین کا ایسا ہونا کہ اس میں ایک
ہویت کے بعد دو ہویتیں پیدا ہو جائیں۔ اس معنی میں حرکت اور انقسام ضروری
ہیں۔ یہ معنی عوارضِ مادہ کے منجملہ ہیں جن کا عروض مقدار کو محال ہے۔ اس کی دلیل
یہ ہے کہ قابل کا مقبول کے ساتھ باقی رہنا ضروری ہے۔ اور انفصال جب عارض

ہوتا ہے تو پہلی مقدار اور پہلی صورت جسمیہ کا باقی رہنا محال ہے کیونکہ جب انفکاک پایا جائے دوسری فصل
یہاں تک کہ دو جسم حاصل ہو جائیں۔ اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں جو
مقدار حال ہے وہ اس مقدار کی غیر ہے جو دوسرے میں حال ہے (دونوں
محلوں کی مقداریں ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں) تو (دو حال سے) خالی
نہیں (انفصال سے پہلے) یہ دونوں مقداریں بالقوۃ موجود تھیں یا بالفعل
لیکن وہ بالفعل تو موجود نہیں تھیں ورنہ ایک متصل میں بہت سے غیر متناہی
متصل ہو جاتے جو محال ہے۔ لہذا (دونوں مقداریں) جب انفصال کے
وجود سے پہلے بالقوہ موجود تھیں اور اس انفصال سے پہلے مادہ ایک
صورت سے موصوف تھا اور وہ جسم اس ایک مقدار سے موصوف تھا جب وہ
جدا ہوئی تو وہ صورت بھی باطل ہو گئی اور وہ مقدار بھی باطل ہو گئی اور دوسری
دو صورتیں اور دو مقداریں پیدا ہو گئیں۔ تو یہی درست ہے کہ یہ انقسام مجرد
مقدار کو نہیں عارض ہوا۔ بلکہ مادہ کو عارض ہوا لیکن مادہ میں انقسامات
قبول کرنے کی آمادگی (استعداد) مقدار ہی کے سبب سے پیدا ہوئی اور
ہمارے اس قول سے کہ مقدار وہ چیز ہے جو مادہ کو انقسام قبول کرنے کیلئے
آمادہ کرتی ہے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ استعداد خود مقدار کو حاصل ہوئی۔
کیونکہ ہر وہ چیز جس سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے وہ اس کو فی نفسہ صادر
کرے اور اس سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ انقسام بالفعل حاصل ہونے کے وقت
مقدار باقی رہے کیونکہ حرکت وہی ہے جو جسم کو سکون طبعی کے لیے آمادہ
کرے اور سکون کے ساتھ خود باقی نہ رہے۔ کیونکہ حرکت کا فعل (جسم کو) سکون
کے لیے تیار کرنا ہے۔ اور وہ اس (جسم) کے ساتھ پائی گئی۔ اسی طرح مقدار
کا فعل (یہ ہے کہ) مادہ کو قسمت قبول کرنے کے لئے تیار کرے۔ تو لامحالہ وہ
(مقدار) بھی اس (مادہ) کے ساتھ پائی گئی۔ رہا بالفعل قسمت کا حاصل ہونا
تو اس کے دوسرے اسباب (ہوتے) ہیں۔ ان اسباب کے وجود کے وقت ۱/۱۷۷
مقدار کا وجود ضروری نہیں۔
جب تم نے یہ جان لیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جسم کا

دوسری فصل

متناہی اجزاء سے مرکب ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ غیر متناہی اجزاء سے مرکب نہ ہو اور جب ایسا ہے تو ایسے جسم کا وجود ضروری ہے جو متصل واحد اور انقسامات کے قابل ہو۔ پھر یہ کہنا درست ہوا کہ اس کے انقسامات ہمیشہ متناہی ہیں اور (باختلاف اعتبار) یہ (بھی) کہنا درست ہوا کہ اس کے انقسامات ہمیشہ غیر متناہی ہیں۔ لہذا اس حیثیت سے کہ اس میں متناہی تقسیمات پائی گئیں، وہ ہمیشہ متناہی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ ہمیشہ ایسی قسمت سے موصوف ہے جس کی انتہا ایسی قسمت پر نہیں ہوتی کہ جس کے بعد کسی اور قسمت کا احتمال باقی نہ رہے (اس اعتبار سے جسم) ہمیشہ غیر متناہی ہے

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں گے کہ جسم غیر متناہی تنصیف (نصف ہونا مراد تقسیم) کے قابل ہے اور مقدار کی تنصیف سے عدد کی تضعیف (دو نا ہونا مراد زیادتی) ہو گی۔ اور عدد زیادتی کی جانب غیر متناہی اور کمی کی جانب ایک پر ختم ہوتا ہے اور مقدار کمی کی جانب غیر متناہی ہے اور زیادتی کی جانب متناہی ہے۔ جب یہ ظاہر ہو گیا کہ مقدار اپنی ذات سے قابل تجزیہ ہے تو اس کی ذات ضرور قابل تعدید (شمار) ہو گی۔ جیسا ہم نے بیان کیا ہے کہ مقدار کی تنصیف عدد کی تضعیف ہے اور عدد کا مبدا ایک ہے۔ لہذا مقدار اپنی ذات سے اس قابل ہو گی کہ اس میں اور اس کے غیر میں ایک فرض کیا جائے اور وہ اس ایک سے معدود (شمار کی گئی) ہو گی اور عدد کی یہ صفت تو ایک کھلی ہوئی بات ہے تو اس تحقیق سے ظاہر ہوا کہ مقدار کی تین خواص ہیں۔ اور یہ ایسے خواص ہیں کہ جن میں اس (مقدار) کا غیر شریک نہیں۔ حالانکہ ان (خواص) کا وجود اس (مقدار) کے تمام اقسام میں ہے۔

اول: مساوات ولا مساوات قبول کرنا۔

دوم۔ تجزیہ قبول کرنا۔

سوم۔ اس (مقدار) کا اس حال میں ہونا کہ وہ اس طرح شمار ہو سکے

دوسری فصل کہ اس میں ایک ہے یا ایک نہیں ہے ان (فلاسفہ) میں سے کسی نے کمیت
کی تعریف میں صرف پہلی خاصیت پر اکتفا کی ہے۔ مگر یہ (تعریف) ناقص ہے
کیونکہ مساوات کی تعریف بجز اس کے نہیں ہو سکتی کہ وہ (مساوات) مقدار
میں متحد ہونا ہے تو اس (تعریف) میں دور ہوگا (جو محال ہے) اسکا یہ جواب دیا جا سکتا
۱۲۸ ہے کہ مساوات ولامساوات ان امور میں سے ہیں جن کا ادراک حس سے ہوتا ہے
مگر حس تنہا مقدار کا ادراک نہیں کرتی بلکہ ذی مقدار کے ساتھ اسی کو
(اولاً) ایک پاتی ہے۔ پھر عقل ان دونوں (مقدار و ذی مقدار) مفہوموں
کے باہمی امتیاز کو اپنی کوشش سے معلوم کرتی ہے۔ لہذا اس محسوس سے
اس معقول کی تعریف ہو سکتی ہے۔

بعض لوگوں نے ان میں ایک اور خاصہ یعنی قبول قسمت کو بھی شریک
کیا ہے مگر یہ غلط ہے کیونکہ تقسیم قبول کرنا مقدار منفصل کے عوارض میں
سے نہیں بلکہ مقدار متصل کے عوارض میں سے ہے۔ البتہ قبول (قسمت) کو
اشتراک اسمی کے سبب سے لیا جائے (تو یہ بات درست ہو سکتی ہے)
مگر بہتر وہی ہے جس کی طرف دونوں شیخ یعنی ابو نصر فارابی اور ابو علی
(سینا) نے اشارہ کیا ہے کہ (کمیت) وہ ہے جس میں بالذات کوئی ایسی
چیز پائی جا سکے جو ایک سے شمار ہو (یعنی جس میں کوئی قابل شمار چیز
پائی جا سکے) لہذا اس (کمیت) میں (دو ہی طرح کا) اختلاف ہوتا ہے۔
اگر وہ (قابل شمار) اس (کمیت) میں بالفعل موجود ہو تو مقدار منفصل ہے یا اس کا فرض کرنا
درست ہو تو مقدار متصل ہے جیسے چار کہ وہ ایک ہے جسکے بعد چار مرتبہ ہیں۔ اور جیسا کہ دو پیمانہ
کا پورا مقدار ہوتا ہے خواہ اس میں سے کوئی جز، یا اس سے خارج کسی جز میں ایک فرض
کیا جائے اور اسی طرح سطح اور جسم اور ایسا ہی زمانہ بھی (ہے) کہ تم اس میں سے ایک ساعت
لیتے ہو اور اس کے ذریعہ سے رات اور دن کا اندازہ کر لیتے ہو۔ اس تعریف میں
کوئی چیز دوری نہیں ہے۔ کیونکہ اس تعریف میں (اگرچہ) واحد کا استعمال ہوا ہے۔
مگر وہ (واحد) ان امور میں سے ہے جو وجود کے مبادی اور تعریف سے مستغنی ہیں
اسی طرح عدد بھی تعریف سے مستغنی ہے۔

تیسری فصل

مقدار کی تقسیم متصل اور منفصل کی طرف

اس پر غور کرنے سے پہلے متصل کی تشریح ضروری ہے۔ لہذا ہم
کہیں گے کہ متصل سے مراد یا تو مقدار کی فی نفسہ حالت ہوتی ہے۔ یا اس سے
مراد مقدار کی وہ حالت ہوتی ہے جو دوسری مقدار کی طرف قیاس کی گئی ہے۔ پہلے معنی
کم (مقدار) کی فصل ہیں یعنی وہ چیز جس میں ایسے اجزاء فرض کئے جاسکیں جو ایک دوسرے سے
ایسی حدِ مشترک پر ملیں جو دونوں میں سے ایک جزء کیلئے انتہا اور دوسرے جزء کے لیے ابتدا ہو۔
کبھی اس کی یہ بھی تعریف کی جاتی ہے کہ وہ (کمیت) اس طرح کے
غیر متناہی انقسامات قبول کرنے کے قابل ہو جس کی ہم نے تحقیق کی ہے۔ اور
منفصل اس کے مقابل میں ہے۔ یعنی وہ (کمیت) جس میں ایسے جزء نہ فرض ١٠٩
کیئے جاسکیں جو کسی حد مشترک پر باہم ملیں۔ دوسرے (مقدار متصل کے دوسرے
معنی) یعنی وہ (مقدار متصل کی وہ حالت) جو (بہ لحاظ دوسری مقدار کے)
قیاس کی گئی ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔
ایک وہ دو مقداریں جن کی انتہا ایک ہو۔ جیسے ایک خط جو کسی دوسرے
خط سے کسی ایک زاویہ پر متصل ہو۔ اور جیسے جسم کہ جب اس کا تجربہ (اسطح)

تیسری فصل

کیا جائے کہ اس میں دو عرض حلول کئے ہوئے ہیں۔ خواہ دونوں مضاف ہوں۔ جیسے دو مماسوں (چھونے والے) یا دو متوازیوں کا اختلاف ہے خواہ وہ دونوں (یعنی ایک جسم میں حلول کرنے والے دونوں عرض جن کا تجزیہ کیا جائے) غیر مضاف ہوں جیسے بلقت (سفیدی و سیاہی) ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر جزء کی انتہا دوسرے جزء کی انتہا کی غیر ہے

دوسری (قسم) وہ دو مقداریں کہ ان دونوں میں سے ایک کی انتہا دوسرے کی انتہا کے لئے حرکت میں ایک دوسرے کی لازم ہو۔ لہذا جب ایک جسم کا حال دوسرے جسم کے پاس ایسا ہو کہ جب وہ اپنے مقام سے منتقل ہو تو اس کا وہ طرف بھی منتقل ہو جائے جو اس سے ملا ہوا ہے۔ یہاں تک کہ جہاں یہ (یعنی منتقل ہونے والا جسم) جائے وہاں وہ (دوسرے جسم کا طرف متصل) بھی جائے تو وہ اس کا متصل ہو گا۔ اور متصل حقیقی بلحاظ اس مقام کے وہ ہے جو مضاف نہیں ہے اگرچہ متصل اضافی سے متصل کا نام اس کی طرف صرف منقول ہوا ہے کیونکہ اس کے لیے ایسے اجزاء کا توہم ہوتا ہے جن میں اتصال اضافی ہو۔ اور دراصل اس نام کا اضافی سے منقول ہو جانا (اس امر کا) مقتضی نہیں کہ وہ یہاں غیر مقصود ہے۔ کیونکہ اکثر ایک چیز کا نام دوسری چیز کے لیے کسی غرض سے منقول ہو جاتا ہے۔ مگر وہ بعض صنائع کے لحاظ سے منقول الیہ سے زیادہ اس نام کے لیئے اولی ہوتی ہے۔

جب یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ مقدار کی تقسیم متصل اور منفصل کی طرف پہلی وجہ کے بموجب ہے۔ اور متصل بھی یا تو ایسا ہو گا کہ اس کے اجزاء ثابت اور اس کی ذات قار (ٹھیری ہوئی) ہے یا ایسا نہ ہو گا۔ پہلی مقدار ہے جو (دو حال سے) خالی نہیں یا تو اس کا امتداد (درازی) ایک ہی ہو گا تو اس وقت بے شبہہ ایک ہی تجزیہ کا احتمال ہو گا اور کوئی ایسا تجزیہ جو اس پر قایم ہو اس کا معارض نہ ہو گا۔ اور یہی خط ہے یا یہ کہ ایک جہت میں تجزیہ کا احتمال ہو گا اور یہ ممکن ہو گا کہ کوئی دوسرا تجزیہ

تیسری فصل

جو اس پر قائم ہے اس کا معارض ہو۔ یہاں تک کہ اس میں قائموں پر دو
بعد فرض کئے جا سکیں گے۔ اور اس کے سوا ممکن نہ ہو تو یہ سطح ہے۔ یا
یہ کہ تینوں جہتوں میں تجزیہ کا احتمال ہوگا (اگر ایسا ہو تو وہ) تو جسم تعلیمی ہے
جو مقداروں میں سب سے زیادہ مکمل ہے۔ اس کو ثخن (موٹائی) کہا جاتا ہے
۱۰۰ ہیں۔ کیونکہ وہ سطوح (جمع سطح) کے درمیان حشو (بھرتی) ہے اور چونکہ وہ
اوپر سے نازل ہونے والا ثخن ہے۔ اس لئے اس کو عمق اور وہ نیچے سے
اوپر چڑھنے والا ثخن (بھی) ہے اس لئے اس کو سمک ؟ (بلندی) بھی کہتے
ہیں۔ اور ان تینوں (یعنی خط۔ سطح۔ جسم) کا کمیات متصل کے منجملہ ہونا ایک یقینی
امر ہے۔ کیونکہ خط میں ایسے اجزاء فرض کئے جا سکتے ہیں جو کسی مشترکہ نقطے پر ایک
دوسرے سے ملیں۔ اور سطح میں ایسے اجزاء فرض کئے جا سکتے ہیں جو ایک
درمیانی خطِ مشترک پر جمع ہو جائیں اور جسم میں ایسے اجزاء فرض کئے جا سکتے ہیں
جو ایک درمیانی سطح مشترک پر جمع ہو جائیں۔

کبھی تینوں مقداروں کی تعریف ایک اور طریقہ پر کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ خط وہ ہے جو کسی غیر متجزی (تجزیہ نہ ہونے والی چیز) کی بسیط پر حرکت کرنے سے وہم میں مرتسم ہو اور خط جب اپنے ماخذ امتداد کے خلاف حرکت کرتا ہے تو اس سے وہم میں جو ارتسام ہوتا ہے وہی سطح ہے۔ اور سطح کی بلندی اور پستی میں حرکت کرنے سے وہم میں جو ارتسام ہوتا ہے وہ جسم ہے۔

آگے تمہیں معلوم ہوگا کہ یہ تمثیل ہے تحقیق نہیں۔ اور یہ سب قار الذات مقدار متصل کی اقسام ہیں لیکن وہ مقدار جو قار الذات نہیں (یعنی جس کی ذات کو قرار نہیں) وہی زمانہ ہے جو دو وجہ سے کم متصل ہے۔

پہلی۔ اس میں ایک ایسی چیز یعنی آن کا اس طرح توہم ہو سکتا ہے کہ وہ ماضی کی انتہا اور وہی بعینہ مستقبل کی ابتدا بھی ہو۔

دوسری۔ یہ کہ وہ حرکت کے مطابق ہے اور حرکت جسم متصل کے مطابق ہے جو غیر متناہی تقسیمات کے قابل ہے۔ اگر وہ (مقدار) منفصل ہو تو یہ محال ہوگا۔

تیسر

بعض لوگوں نے دو وجوہ سے اس (زمانہ) کے (مقدار) منفصل ہونے کا گمان کیا ہے۔

ایک[۱] یہ کہ وہ عددِ حرکت ہے دوسری[۲] یہ کہ اس کا انفصال آن کے سبب سے ہے مگر ان کا یہ گمان غلط ہے۔ کیونکہ اس (زمانہ) کا عددِ حرکت ہونا تو ایک ایسا امر ہے جو اس (زمانہ) کو عارض ہوا ہے۔ جیسے خط۔ سطح۔ اور جسم کو یہ عارض ہوتا ہے کہ وہ معدود ہیں اور وہ (زمانہ) بلحاظ زمانہ ہونے کے عددِ حرکت نہیں۔

رہی آن اس کے متعلق دو جواب ہیں۔

ایک[۱]۔ آن زمانہ میں بالفعل نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ زمانہ اس جسم کی حرکت کے مطابق ہے جو غیر متناہی انقسامات کے قابل ہے۔ لہذا زمانہ بھی ایسا ہی ہوگا۔ بس اگر وہ آنات (جمع آن) جو اس میں ممکن ہیں بالفعل حاصل ہو جائیں تو متتالی (پے در پے) غیر متناہی آنات حاصل ہو جائیں گی اور یہ محال ہے۔

دوسرا[۲] یہ کہ اگر اس (زمانہ) میں بالفعل آن پائی بھی جا سکے تو اس سے (بھی) زمانہ کا منفصل ہونا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ جب آن بالفعل حاصل
۱۸۱ ہو تو اس میں ماضی اور مستقبل کے لیے ایک طرف مشترک ہوگا لہذا وہ متصل ہوئی۔

واضح ہو کہ زمانہ اور آن کی تحقیق اگرچہ اس مقام کی مناسب تھی۔ مگر ہم اس کو شدید تعلق کے سبب سے حرکت کے باب میں بیان کریں گے۔

ہمارے بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ کم متصل کی چار قسمیں ہیں۔ خط[۱]۔ سطح[۲]۔ جسم[۳]۔ اور زمانہ[۴]۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مکان پانچویں قسم ہے مگر یہ باطل ہے کیونکہ جیسا ہم آگے بیان کریں گے کہ مکان جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کے سطح ظاہر کو مماس ہے۔ اور اس کی کمیت اس واسطے نہیں ہے کہ وہ نہایت ہے۔ باطن اور جسم محوی کی سطح ظاہر کو حاوی ہے۔ کیونکہ یہ سب تو اضافتیں ہیں۔ لہذا اس کی کمیت اس کے سطح ہونے کے سبب سے ہے۔ بس وہ کسی عارض کے ساتھ سطح ہوگا

تیسری فصل

یا سطح کی نوع ہو گا خواہ کچھ ہو۔ پانچویں یعنی مکان مقدار کی) قسم نہ بنے گا۔ اس بات کی تحقیق اس کے بعد مکان کے بیان میں آئے گی۔

رہی مقدار منفصل تو وہ عدد ہے۔ اس کی کمیت (اس سے ظاہر ہے) کہ وہ بذاتِ خود ایک سے شمار ہوتا ہے۔ خواہ وہ اس میں ہو یا نہو۔ اور چونکہ اس کے اجزاء میں کوئی حدِ مشترک نہیں اس لیئے وہ (کم یا مقدار) منفصل ہے۔ کیونکہ اگر تم پانچ کو دو اور تین کی طرف تقسیم کرو تو تمھیں کوئی حدِ مشترک نہ ملے گی۔ اگر ان پانچ میں سے ایک کو تم حدِ مشترک بنانے کے لیے معین کرو تو چار باقی رہ جائیں گے اور اگر (حدِ مشترک بنانے کے لئے) ان پانچ سے خارج ایک لیا جائے تو پانچ چھ ہو جائیں گے۔

واضح ہو کہ عدد کے سوا کسی مقدار منفصل کا پایا جانا ناجائز ہے۔ کیونکہ منفصل کا قوام متفرقات سے ہوتا ہے اور متفرقات مفردات میں سے ہیں اور مفردات احاد ہیں اور واحد یا تو اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ (مطلق) واحد ہے۔ یا اس حیثیت سے لیا جاتا ہے کہ وہ ایک معین واحد ہے۔ جیسے ایک انسان اور ایک مثلث۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وحدتیں وہی ہیں جن کی ذات (اس کی مقتضی ہو) کہ ان کے جمع ہو جانے سے (جو چیز بنے وہی) بالذات کم منفصل ہے۔ اور یہی وحدتیں اس کا مبلغ عدد ہیں۔ مگر وہ امور جن میں یہ وحدتیں پائی جاتی ہیں۔ وہ اس عدد کے حامل ہیں جو بذاتہ مقدارِ منفصل ہے۔ اس مقدار (منفصل) کا بحیثیت معدود ہونے کے جو اندازہ ہو اس کے علاوہ اور کوئی مزید کمیت اس میں نہیں پائی جاتی لہذا (اس مقدار منفصل کا) بالذات اندازہ کرنے والا عدد ہی ہوتا ہے۔ اور اس کے سوا جو اندازہ ہو وہ (بھی) اسی واسطے ہوتا ہے کہ عدد اس کو عارض ہوا ہے (یعنی مقدار منفصل کا اندازہ عدد ہی سے ہوتا ہے خواہ وہ بالذات ہو یا بالعرض)۔

بعض لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ قول (بھی) کم منفصل ہے لہذا کم منفصل کو دو انواع کی جنس قرار دی ہے۔ جن میں سے ایک یعنی عدد قار ہے۔

تیسری فصل

اور دوسری یعنی قول غیر قار ہے۔ اس پر یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ " قول مقاطع سے مرکب اور ان سے مقدر ہوتا ہے۔ اور وہ (مقاطع) اس (قول) کے اجزاء ہیں۔" اور ہر ذی جزء جس کا اپنے جزء سے اندازہ کیا جائے وہ کم ہے۔ صغریٰ کی تفصیل یہ ہے کہ حرف یا تو صامت ہوگا یا مصوت۔ صامت وہ ہے جس سے ابتداء ہو سکے اور یہی حروف صحیحہ ہیں مصوت وہ ہے جس سے ابتدا نا ممکن بلکہ اس کی ہیئت اس حرف کو عارض ہو جس سے ابتداء (یعنی جس لفظ کو زبان سے ادا کریں اس کے پہلے حرف کو مصوت کی ہیئت عارض ہو) کی گئی ہو اس مصوت کی دو قسم ہیں مقصور یعنی وہ جو ایسے کمتر زمانہ میں واقع ہو کہ جس میں ایک صامت سے دوسرے صامت کی طرف انتقال (زبان) ہو سکے۔ یہ فتحہ۔ کسرہ اور ضمہ ہیں (مصوت کی دوسری قسم) ممدود ہے یعنی جو اس سے (دگنے یا اس سے بھی زیادہ زمانہ میں واقع ہو۔ جیسے تینوں حرکات (زبر۔ زیر۔ پیش۔) کے اشباعات (جمع اشباع۔ حرف کی حرکت کو لانبا کرنا) لہذا مقطع وہ ہے جس کی پوری آواز کم سے کم (عرصہ) میں منہ سے ادا کی جا سکے اور یہ (خود) صامت غیر مصوت سے مقرون (ملا ہوا) ہوتا ہے۔ کیونکہ بغیر مصوت کے صامت زبان سے ادا ہی نہیں ہو سکتا۔ گر مصوت مقصور ہو تو اس کو مقطع مقصور اور اگر ممدود ہو تو اس کو مقطع ممدود کہتے ہیں جیسے (لا۔ لو۔ لی۔) پھر مقطع مقصور اگر کسی اور صامتِ ساکن سے مل جائے جیسے (ہل) تو وہ مقطع ممدود کی قوت میں ہوگا۔ کیونکہ اس میں تین چھوٹے زمانہ ہیں صامت کا زمانہ پھر مصوت مقصود کا زمانہ پھر صامت ساکن کا زمانہ۔ لہذا مصوت مقصور کا زمانہ اور صامت ساکن کا زمانہ تقریباً اس مصوت ممدود کے مساوی ہے جس کی تمدید نسبتاً کم ہو۔

پھر مقاطع دو طرح سے مرکب ہوتے ہیں۔ ایک (پہلے) مقطع مقصور کا ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد مقطع ممدود لایا جاتا ہے۔ جیسے (علی) دوسرے ممدود کا ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد مقصور لایا جاتا ہے۔ جیسے (کان) پھر ان مقاطع کو دوبارہ ترکیب دی جاتی ہے تو پہلے سے

زیادہ بڑی چیزیں پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا جن سے الفاظ مقدر ہوتے ہیں۔ ان
۱۸۳ میں سب سے چھوٹی چیز وہ مقاطع بسیطہ ہیں جو مقصور ہیں۔ پھر مقاطع ممدودہ
ہیں۔ پھر ان کے بعد مرکبہ ہیں اور ان میں سب سے زیادہ کامل وہ ہیں جن میں
پہلے مقصور لایا جائے پھر اس کے بعد ممدود لایا جائے۔ بعض اوقات پورے
کے پورے اقوال ان مقاطع میں سے کسی ایک پر حاوی ہوتے ہیں اور
بعض اوقات پورے کے پورے ایک پر حاوی نہیں ہوتے بلکہ وہ اس
بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ دو یا زیادہ سے مقدار ہوں جیسی اور مقداریں
ہوتی ہیں کیونکہ کوئی (مقدار) ایسی ہوتی ہے کہ جس کا اندازہ ایک ہی ہاتھ
(ناپنے) سے ہو جاتا ہے اور وہ اس میں پوری آجاتی ہے۔ اور کوئی مقدار
ایسی ہوتی ہے جو دو ہاتھ سے (ناپے جانے) کی محتاج ہوتی ہے۔ تو صغریٰ
یعنی یہ کہ "قول مقاطع سے مرکب ہے جو اس کے اجزاء ہیں۔ اور وہ (قول)
ان (مقاطع) سے مقدر ہوتا ہے" اور ہر وہ چیز جو اپنے جزو سے مقدر ہو
کم (یعنی مقدار) ہے"

واضح ہو کہ (اس دلیل کے) کبریٰ میں غلطی ہے۔ کیونکہ ہر وہ چیز جو اپنے جزء سے مقدر ہو وہ بالذات کم نہیں ہوتی۔ بلکہ ہو سکتا ہے کہ اس کی کوئی دوسری حقیقت ہو جس کو مقدار یا عدد ہونا عارض ہوا ہو۔ جس کی وجہ سے (اس میں) کمیت پیدا ہو جائے۔ اور اس سبب سے بعد میں اس کا (کوئی) جزء ہو جائے۔ (تو یہ بالذات کمیت نہیں بلکہ کمیت بالعرض ہوگی) اور مقطع کی جزئیت صرف یہی ہے کہ وہ ایک ہے۔ حالانکہ قول (تو) کثیر (ہوتا) ہے۔ لہذا قول میں کم (مقدار) کی خاصیت محض اس کثرت ہی کے لحاظ سے ہے جو اس میں پائی جاتی ہے۔ اگر اس کثرت کو نظر انداز کر دیا جائے تو قول میں کمیت نہ ہوگی۔ محض اس بناء پر کہ اس میں کثرت پائی جاتی ہے قول بالذات کم ہو جائے تو یہ لازم آیا کہ ہر وہ چیز جس کو کثرت عارض ہو اور یہ کثرت اپنے واحد سے مقدر ہو تو وہ بالذات کم ہو جائے۔ پھر تو تمام چیزیں کم بالذات ہو جائیں گی۔

چوتھی فصل

مقدار کی تقسیم ذی وضع اور غیر ذی وضع کی طرف

اس پر غور کرنے سے پہلے وضع کی تشریح ضروری ہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ وضع کے تین معنیٰ ہیں۔ کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے اس معنیٰ کے اعتبار سے نقطہ کی وضع ہو گی۔ مگر وحدت کی وضع نہ ہو گی۔ دوسرے کسی چیز کا ایسے اجزاء والی ہونا کہ وہ اجزاء قارّ ہوں۔ اور ایک دوسرے سے متصل ہوں اور ایسی ترتیب سے مرتب ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف یہ اشارہ ہو سکے کہ اپنے ساتھی کی نسبت کے لحاظ سے وہ کہاں ہے۔ تیسرے (وضع) وہ امر ہے جو جسم کو اپنے اجزاء کی اس باہمی نسبت کے سبب حاصل ہوتا ہے جو ان (اجزاء) میں جہات کی اضافتوں کے لحاظ سے پیدا ہوتی ہے۔ اور یہی معنیٰ مقولۂ وضع کہے ہیں

رہے دوسرے معنیٰ تو وہ کم کی فصل ہیں۔ گویا کہ یہ معنیٰ اس وضع سے منقول ہیں جو مقولہ ہے۔ کیونکہ یہ ایسی حالت ہے کہ مقداروں کے اجزاء میں سے کسی چیز کے لیے ان (اجزاء مقادیر) کے بالفعل حاصل ہونے سے پہلے اگرچہ مکان اور جہت نہ ہو مگر ان اجزاء میں بالقوہ اس طرح اتصال

چوتھی فصل

اور ترتیب ہوگی کہ ان میں سے جب کسی ایک کو فرض کیا جائے تو اس کی طرف (یہ) اشارہ ممکن ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کی نسبت سے کہاں ہے۔ لہٰذا اس سبب سے (یہ معنیٰ) مقولۂ وضع کے زیادہ مشابہ ہیں۔

جب تم نے یہ سمجھ لیا تو ہم کہیں گے کہ کم یا تو صاحب وضع ہوگی یا نہ ہوگی۔ اور صاحب وضع کم تین ہیں۔ خط۔ جسم۔ اور سطح۔ رہا زمانہ تو اس کے اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ کیونکہ اس کے اجزاء میں سے کسی جزء کا وجود دوسرے جزء کے وجود کا مقارن نہیں ہوتا۔ رہا عدد تو اس کے اجزاء کو (اگرچہ) ثبات ہے۔ مگر ان میں اتصال نہیں۔

پانچویں فصل

طول عرض عمق

طول کے پانچ معنیٰ ہیں۔(ا) ایک امتداد (درازی) خواہ کیسا ہی ہو۔(ب) وہ امتداد جو پہلے فرض کیا جائے (ج) ان دو امتدادوں میں کا درازتر امتداد جو کسی سطح کو محیط ہوں بلا اعتبار تقدم و تاخر (د) وہ بُعد جو آدمی کے سر سے اس کے قدم کی طرف یا حیوان کے سر سے اس کی دم کی طرف لیا جائے (ھ) وہ امتداد جو مرکز عالم سے محیط کی طرف لیا جائے۔

عرض کے چار معنیٰ ہیں (ا) وہ مقدار جس میں دو بعد ہوں (ب) وہ بعد جس کو دوسرے بعد مفروضۂ اولیں کا مقاطع فرض کیا جائے (ج) سطح کے محیط دو بعدوں میں کا کمتر بعد (د) وہ بعد جو حیوان کے دائیں سے بائیں طرف لیا جائے۔

عمق کے (بھی) چار معنیٰ ہیں۔(ا) وہ ثخن جو سطوح میں محصور ہو۔ (ب) وہ بعد جو دو مفروضہ بعدوں کا پہلا مقاطع ہو۔کیونکہ خط جب ابتدا میں فرض کیا جاتا ہے تو طول ہوتا ہے۔پھر جب اس میں (دوسرا ایسا) خط فرض کیا جائے جو طول کا مقاطع ہو تو وہ عرض ہوگا اور اگر دو خط فرض کئے جائیں

پانچویں فصل

اور پھر تیسرا (ان دونوں کا مقاطع) ہو تو اس کو عمق کہا جائے گا۔ (ج) وہ ثخن جو سطوح میں محصور ہو۔ (مگر) اس شرط کے ساتھ کہ اوپر سے نیچے کی جانب لیا جائے حتیٰ کہ اگر نیچے کی جانب سے (اس کی) ابتدا کر کے اوپر تک لیا جائے تو سمک ہوگا۔

(و) وہ بعد جس کو انسان کا اگلا اور پچھلا اور غیر منتصب (سیدھے
۱۸۵ نہ کھڑے ہونے والے) جانور کا بالائی وزیریں حصہ حاوی ہو۔ اور یہ معنی ایسی کمیات ہیں جن کو خاص اضافتیں عارض ہوئی ہیں۔

جب تم نے یہ جان لیا تو ہم کہیں گے کہ طول۔ عرض۔ عمق۔ سے اگر نفسِ امتدادات مراد ہیں تو وہ بالذات کم ہیں۔ اور اگر اس سے باقی اور معنی مراد ہیں تو وہ ایسے کمیات ہیں جو اضافتوں کے ساتھ لئے گئے ہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ہر خط فی نفسہ طویل ہے کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ فی نفسہ ایک بعد اور امتداد ہے۔ پھر اس کے ساتھ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ خط طویل ہے اور وہ دوسرا خط طویل نہیں۔ لہذا اس سے جس طول کی نفی کی گئی ہے وہ بعد اور امتداد کی طبیعت نہیں بلکہ جو مسلوب ہے وہ امر اضافی ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا تو ہم کہیں ہے کہ یہ کمیات جب (اس لحاظ سے) لی جاتی ہیں کہ وہ کسی چیز کی طرف مضاف ہیں تو کبھی اس حیثیت سے لیجاتی ہیں کہ ان (کمیات) کی اس چیز کی طرف اضافت کے لئے یہ شرط نہیں ہوتی کہ اس (مضاف الیہ) کی کسی اور (تیسری) چیز کی طرف اضافت ہو۔ اور کبھی اس طرح لی جاتی ہیں کہ اس چیز کی طرف ان کی اضافت کے لئے اس (مضاف الیہ) کی ایک تیسری چیز کی طرف اضافت مشروط ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی مثال طول ہیں ہے تو یوں کہا جائے گا کہ یہ خط طویل ہے جبکہ دوسرے کو یہ کہا جائے گا کہ وہ طویل نہیں ہے۔ اور سطح کے (بارے) میں یوں کہا جائے گا کہ یہ سطح عریض ہے جب کہ دوسری کو یہ کہا جائے گا کہ یہ عریض نہیں ہے۔ اور جسم کے (بارے) میں یہ کہا جائے گا کہ یہ جسم کثیف اور ثخین ہے جب کہ دوسرے جسم کو یہ کہا جائے گا کہ وہ ایسا نہیں ہے۔ اگرچہ ہر سطح اور جسم بحیثیت کم ہونے کے ایسے ہی ہیں۔

پانچویں فصل

مگر مقدار منفصل وہ ہے (جس میں) یوں کہا جائے کہ یہ عدد کثیر ہے جب دوسرے عدد کے متعلق یہ کہا جائے کہ وہ کثیر نہیں ہے۔ اگرچہ ہر عدد کثیر ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ وہ اپنی اکائیوں سے شمار کیا جاتا ہے۔

دوسری قسم کی مثال۔ درازتر۔ عریض تر۔ عمیق تر۔ بڑا۔ چھوٹا۔ اعظم میں کیونکہ درازتر کسی دوسرے طویل کی طرف قیاس کرنے سے درازتر ہوا ہے اور وہ چیز کسی دوسری پست چیز کے لحاظ سے طویل ہے۔ باقی تمام اقسام کے (بارے) میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔

چھٹی فصل

اس چیز کا بیان جو کم بالذات نہیں بلکہ بالعرض ہے ۱۸۶

اور یہ (یعنی کم بالعرض ہونا) چار قسم کا ہوتا ہے۔ اول یہ کہ کم میں کوئی امر موجود ہو۔ جیسے وہ امور جن کا ہم نے (اوپر) شمار کیا ہے۔ دوم۔ یہ کہ کم اس میں موجود ہو۔ اور یہ یا تو منفصل ہوگی یا متصل۔ منفصل تو مفارقات اور مادیات میں موجود ہے۔ کیونکہ کمیات متصلہ کو تجزی قبول کرنے کے واسطہ سے عدد عارض ہوتا ہے۔ لہذا وہ بالذات متصل اور بالعرض منفصل ہیں۔

رہا زمانہ تو اس کی ذات میں اتصال ہے (اس کے علاوہ) اتصال بالعرض اور انفصال بالعرض (بھی) ہے۔ مگر جو اتصال اس کی ذات میں ہے۔ جیسے ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہ مقدار متصل کے تحت داخل ہے۔ اور جو اتصال اسکو بالعرض ہے وہ اس مسافت کے اتصال کے سبب سے ہے جس میں متحرک پایا جائے تو اس کو "ایک فرسخ کا زمانہ" کہا جاتا ہے۔ لہذا زمانہ کا اندازہ فرسخ سے کیا گیا۔ کیونکہ زمانہ اس حرکت کے مطابق ہے جو فرسخ سے اندازہ کی گئی ہے۔ تو اس طرح زمانہ مقدار متصل کے تحت (بھی) بالعرض داخل ہوگا۔ اور اس میں کوئی استحالہ (محال کا لازم آنا) نہیں کہ ایک چیز کسی مقولہ کے تحت داخل ہو پھر

چھٹی فصل

اس کو اسی مقولہ کی کوئی چیز عارض ہو جائے جیسا کبھی اضافت کہ (خود) اضافت کو عارض ہوتی ہے رہا اس (زمانہ) کا انفصال بالعرض تو وہ (یعنی انفصال بالعرض) اس (زمانہ) کا گھنٹوں دنوں اور برسوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔

رہی مقدار متصل تو اس میں سے کوئی غیر قار ہے (یعنی زمانہ کہ وہ حرکت ہی میں پایا جاتا ہے تو لامحالہ حرکت مقداروں کے اوصاف سے موصوف ہوگی جیسے حرکت کو یوں کہا جائے گا کہ وہ طویل اور قصیر مساوی اور غیر مساوی ہے یہ (اطلاق) زمانہ کے سبب سے ہوتا ہے۔ اور کبھی حرکت بہ سبب مسافت ان اوصاف سے موصوف ہو تو حرکت طویلہ کہا جاتا ہے یعنی (وہ حرکت جو) دراز مسافت میں (واقع ہوئی) ہے۔

سوم (یعنی کم بالعرض ہونے کی تیسری قسم) وہ ہے جس میں کمیت اس محل میں حلول کرنے کے سبب سے پیدا ہوئی ہو جس (محل) میں کم موجود ہے۔ جیسے سفیدی کو طویل عریض اور عمیق اس سبب سے کہا جائے کہ وہ کم کے محل میں حاصل ہوئی ہے

چہارم۔ (کم بالعرض) وہ قویٰ (بھی) ہیں جو ان چیزوں میں موثر ہیں ۱۸۷
جن کو کم بالذات کہا جاتا ہے۔ لہذا ان قویٰ کو یہ کہا جائے گا کہ وہ متناہی ہیں یا غیر متناہی ہیں۔ مگر یہ (اس لیے) نہیں کہا جائیگا کہ قوت فی نفسہ ذات کمیت ہے۔ کیونکہ قوت کی کمی و بیشی میں جو اختلاف ہوتا ہے وہ (کبھی تو) اس فعل کی شدت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ جو اس قوت سے ظاہر ہوا ہے اور کبھی جو چیز اس (قوت) سے ظاہر ہوئی ہے اس کی عدت (یعنی تعداد) کا اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی بقائے فعل کی مدت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

شدت اور مدت کے اعتبار میں جو فرق ہے وہ دو طرح کا ہے۔ ایک[1] ہر وہ چیز جو شدت کے لحاظ سے زائد ہوگی وہ مدت کے لحاظ سے ناقص ہوگی۔ کیونکہ جب محرک زیادہ قوی ہوگا تو وہ موجودہ یا مفروضہ انتہا کو جلد پہنچ جاتا ہے۔

دوسری[2] یہ کہ وہ (امر) جس میں قویٰ بلحاظ مدت کے ایک دوسرے

سے مختلف ہیں۔ بعض وقت بلحاظ شدت کے اس میں مختلف نہیں ہوتے۔ کیونکہ ایک ثقیل کو فضاء میں باقی رکھنا بلحاظ شدت کے تو قبول نہیں کرتا۔ حالانکہ (اس ثقیل کو) دیر تک باقی رکھنے کے سبب قوی بلحاظ شدت مختلف ہوتے ہیں۔ عدت اور مدت کے اعتبار میں بھی فرق ہے۔ کیونکہ مدت ایک چیز کے اثبات میں ہوتی ہے۔ حالانکہ عدت کا اعتبار ایک چیز کے اثبات میں نہیں ہوتا۔

رہا وہ فرق جو شدت اور عدت کے اعتبار میں ہے۔ تو وہ (محتاج بیان نہیں بلکہ صاف) ظاہر ہے)

ساتویں فصل

خفت اور ثقل کم بالذات میں نہیں بلکہ کم بالعرض میں داخل ہیں

دو چیزوں سے ان (خفت و ثقل کو بالذات سمجھنے والوں) کو دھوکا ہوا ہے۔ ایک ان (یعنی خفت و ثقل) کو مساوی اور کم و بیش کہا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ کیونکہ کم کی مساوات و تفاوت یہ ہے کہ کسی چیز کے لئے ایک ایسا جزو فرض کیا جائے جو دوسرے کے جزو پر منطبق ہو اور اس کی کلیت دوسرے کی کلیت پر منطبق ہو۔ اگر دونوں جزو آخر پر منطبق ہو جائیں تو اس کو مساوی کہا جائیگا۔ اور اگر (دونوں میں) انطباق نہ ہو تو ان میں ایک کو زائد اور دوسرے کو ناقص کہا جائے گا۔ یہ (ایسا امر ہے) کہ جس کا ثبوت خفت و ثقل میں محال ہے۔ کیونکہ ثقل وہ قوت ہے جو نیچے کی طرف محرک ہوتی ہے اور وہ یا تو طبیعت ہوگی جو صورتِ جوہریہ ہے یا وہ میل ہوگا جو حرکت کا سبب قریب ہے۔ اور مقولۂ کیف سے ہے۔

دوسری (باعثِ غلط فہمی) ان دونوں (خفت و ثقل) کا تجزیہ قبول کرنا ہے کیونکہ ایک ثقیل کو دوسرے ثقیل کا آدھا کہا جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بھی
۱۸۸ غلط ہے۔ کیونکہ اس کا (اصلی) سبب یہ ہے کہ اس لئے زمانہ میں جو حرکت کی

ہے وہ نصف مسافت ہے یا اس لئے جو حرکت مسافت میں کی ہے اس کا زمانہ دُوگنا ہے۔ لہذا مساوات وتفاوت اس کو حرکت میں اثر کرنے کے سبب سے عارض ہوئے ہیں جس کا تعلق زمانہ سے ہے۔ کیونکہ ترازو میں جب وزن دار چیز کا وزن اس کو نیچے کی طرف حرکت دیتا ہے تو اس کے ساتھ ہی چھوٹی چیز کو لازماً اوپر کی طرف حرکت دیتا ہے تو کہا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے سے زیادہ ہے۔ جیسے دو حرارتوں میں سے ایک حرارت کو یہ کہا جائے کہ وہ دوسرے کی دوگنی ہے۔ کیونکہ اس کا فعل دوگنے میں ہوتا ہے اب ہم کم اور اس کے اقسام کی تعریف سے فارغ ہو چکنے کے بعد اس (کم) کے احکام۔ پھر اس کے اقسام کے احکام بیان کریں گے۔

آٹھویں فصل

کم کا کوئی ضد نہیں ہے

مقدارِ منفصل (کا ضد نہ ہونے) پر تین[۳] براہان ہیں۔ (ا) جو عدد فرض کیا جائے وہ اپنے سے اکثر کا مقوم اور اپنے کمتر سے متقوم ہوتا ہے۔ اور کوئی ایسی چیز جو کسی چیز کا مقوم یا کسی چیز سے متقوم ہو سکتی ہے۔ وہ اس کا ضد نہیں ہو سکتی۔ لہذا کوئی عدد ایک دوسرے کی ضد نہیں ہوتا۔ (یعنی ایک ضد دوسرے ضد کی مقوم اور متقوم نہیں ہو سکتی ورنہ اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے)۔ (ب) ہر ضد دوسرے ضد سے انتہائی بعد پر ہوتا ہے۔ کیونکہ دو سے کمتر کوئی عدد نہیں ملتا پھر کوئی عدد اس کا ضد نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہر وہ عدد جس کو اس (دو) کا ضد فرض کیا جائے تو وہاں کوئی دوسرا اور عدد ایسا ہوگا جس کا بعد دو سے بہ نسبت اس پہلے عدد کے بھی زیادہ ہوگا۔ کیونکہ اعداد تو غیر متناہی ہیں۔ اور جب کوئی عدد 'دو' کا ضد نہیں تو 'دو' بھی ان میں سے کسی کی ضد نہ ہوگا۔ تضاد دونوں جانب ہی سے متحقق ہوتا ہے۔ (ج) دو متضاد چیزوں کا موضوع قریب ایک ہوتا ہے اور عدد کے دو نوعوں کا ایک موضوعِ قریب ہونا محال ہے۔ کیونکہ ہر عدد کا تقوم محض وحدتوں کے تقوم کے مجموعہ سے ہوتا ہے جیسے تین کہ اس کی صورت

کا تقوم۔ وحدت۔ وحدت۔ وحدت۔ کے اجتماع سے ہوا ہے۔ اور جب تک یہ وحدتیں موجود ہیں اس کو ثنائیت (دو ہونا) کا عارض ہونا محال ہے بلکہ موضوع کے لئے (ان دونوں میں سے ایک امر) ضروری ہے۔ یا تو یہ وحدتیں زائل ہو جائیں۔ اور وہ (موضوع) دو وحدتوں میں مبدل ہو جائے تاکہ اس کو ثنائیت کے معنی عارض ہوں تو اس صورت میں موضوع فاسد
ہو جائے گا۔ یا (ان میں سے) ایک رفع ہو جائے۔ صرف دو وحدتیں باقی ۱۸۹
رہ جائیں تاکہ اس وقت اس (موضوع) کو اثنوت (دو ہونا) عارض ہو۔ مگر اس صورت میں اثنوت کا موضوع وہی نہ ہوگا جو تین کا موضوع تھا۔ بلکہ اپنے موضوع کا جزء ہوگا۔

رہی کم متصل یعنی مقداریں خطوط اور سطوح تو یہ ایک دوسرے کے ضد نہیں ہوتے۔ جس کی تین وجوہ ہیں (ا) ان میں سے ہر ایک یا تو دوسرے کا قابل ہوگا یا مقبول اور قابل و مقبول کے لیے ایک ساتھ پایا جانا اور مقبول کا کا قابل سے متقوم ہونا اور قابل کا مقوم مقبول ہونا ضروری ہے۔ اور دو ضدیں ایسی نہیں ہوتیں کہ ان کی مقارنت ضروری ہو۔ اور نہ ایک دوسرے کی مقوم ہوتی ہیں۔ (ب) مقدار ایک دوسرے سے انتہائی بعد پر نہیں پائی جاتی۔ (ج) ان کا موضوع قریب ایک نہیں ہوتا۔ کیونکہ خط صرف سطح میں اور سطح صرف جسم میں اور جسم صرف مادہ میں پایا جاتا ہے۔ پھر یہاں پانچ شکوک ہیں جن کا حل ضروری ہے۔

پہلا (شک) یہ ہے کہ زوجیت (جفت ہونا) ایسی کمیت ہے جو فردیت (طاق ہونا) کے مضاد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زوجیت کم کے باب سے نہیں ہے کیونکہ مساوات وغیر مساوات اس کی ذات کو نہیں عارض ہوتے بلکہ وہ کیف کے باب سے ہے پھر اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو وہ فردیت کی ضد نہیں۔ (جس کے دو سبب ہیں) اول اس لئے کہ فردیت سے مراد اس چیز کا زوج نہ ہونا ہے جس کی شان یہ ہے کہ اس کی جنس کے تحت زوجیت پائی جائے۔ لہذا ان دونوں

آٹھویں فصل

(زوجیت و فردیت) کے درمیان عدم ملکہ کا تقابل ہوگا نہ کہ دو فردوں کا تقابل ایک دوسرے اس لئے کہ فردیت کا امر وجودی ہونا اگرچہ تسلیم کریں۔ مگر جس عدد کو زوجیت عارض ہوتی ہے۔ اس کو تو فردیت کا عروض ممتنع ہے۔ پھر تو ایک موضوع پر ان دونوں کا تعاقب (ایک کے بعد ایک آنا) ممتنع ہوگا۔ لہٰذا وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد نہ ہوں گے۔

دوسرا (شک) یہ ہے کہ استقامت اور انحناء (یعنی راست وکج ہونا) دونوں کمیت ہیں۔ حالانکہ وہ دونوں ایک دوسرے کے ضد ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دونوں کیف کے باب سے ہیں۔ نیز ہم آگے کیف کے باب میں بیان کریں گے کہ مستقیم کا بعینہٖ منحنی ہونا ممتنع ہے لہٰذا جب ایک موضوع پر ان دونوں کا تعاقب ممتنع ہے تو ان دونوں کے درمیان تضاد نہیں ہوا۔

190 تیسرا (شک) متصل منفصل کی ضد ہے۔ حالانکہ وہ دونوں کمیت ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں کم کی دونوعوں کی فصل ہیں۔ لہٰذا جنس کم کے تحت میں ان کا اندراج محال ہے۔ کیونکہ ایک جنس کے تقوم میں فصل کا نوع کے مساوی ہونا ممتنع ہے۔ یہ (بھی) جب ہم انفصال کو امر وجودی تسلیم کریں تو ورنہ حق یہ ہے کہ وہ (انفصال) امر عدمی ہے۔ یعنی اس چیز کا عدمِ اتصال جس کی شان یہ ہو کہ وہ کم سے متصل ہو۔ خواہ وہ اس کی نوع کا حق ہو جیسے عناصر۔ خواہ اس کی جنس کا حق ہو جیسے فلک۔

چوتھا (شک) مساوی متفاوت کی ضد ہے۔ عظیم صغیر کی ضد ہے۔ کثیر قلیل کی ضد ہے۔ حالانکہ یہ سب کمیات ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو وہ اضافات ہیں جو کمیات میں پائی جاتی ہیں نہ کہ وہ خود اور ان کی ماہیتیں کمیات ہیں کیونکہ ایسی اضافتوں کو تضاد کا عارض ہونا ممتنع ہے۔ جیسا ہم آگے اضافت کے باب میں بیان کریں گے۔

پانچواں (شک) مکانِ اعلیٰ مکان اسفل کی ضد ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مکان اعلیٰ کا مکان اسفل کے موضوع میں پایا جانا

محال ہے جب ایک موضوع پر ان کا تعاقب ممتنع ہوا تو وہ دونوں (باہم) ضد نہ ہوئے۔ ہاں دو آین یعنی فوق میں حاصل ہونا اور سفل میں حاصل ہونا ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ۔ مکان کے سوا ہے۔ نیز مکان بحیثیت مکان ہونے کے نہ اوپر ہے نہ نیچے بلکہ اس کی حقیقت وہ سطح ہے جو ایک مخصوص اضافت کے ساتھ لی گئی ہے۔ یعنی اس کا دوسرے جسم کو حاوی ہونا۔ مگر اس کا فوق و تحت ہونا تو کسی دوسرے مکان کے قیاس سے ہوتا ہے۔ اور جب فوق ہونا اور تحت ہونا اضافات کے باب سے ہوا تو تضاد کا ان کو عارض ہونا ویسا ہی ممتنع ہوا۔ جیسا صغیر و کبیر کو تضاد کا عروض ممتنع ہے۔

نویں فصل

کم شدت وضعف نہیں قبول کرتی

ان دونوں (یعنی شدت وضعف) اور زیادت ونقصان میں دو وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ کہ خط جب زیادہ ہوجاتا ہے تو اس کے طرف باوجود زیادتی کے بھی ویسا ہی (پہلے کی طرح) اشارہ ہوسکتا ہے۔ حالانکہ جب سیاہی شدید ہوجاتی ہے تو اس کی زیادتی کے ساتھ محض ویسا ہی اشارہ ۱۹۱
نہیں ہوسکتا۔

دوسرے یہ کہ زائد تر اور ناقص تر میں جو تفاوت ہے وہ غیر منحصر ہوتا ہے حالانکہ جو تفاوت شدید تر وضعیف تر کا ہے وہ دونوں ضدوں کے دونوں طرفوں میں منحصر ہے۔ کیونکہ دو ضدوں کے درمیان انتہائی خلاف ہوتا ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ کوئی عدد یا مقدار اپنی عددیت یا مقداریت میں دوسرے عدد یا مقدار سے شدید نہیں ہوسکتی اور یہ صاف ظاہر ہے۔

واضح ہو کہ ضد نہ ہونا اور شدت وضعف کو قبول نہ کرنا ایسا امر نہیں ہے جو کم سے مخصوص ہو۔ کیونکہ جوہر کا بھی کوئی ضد نہیں ہوتا جیسا اوپر گزر چکا کیف

نویں فصل

کے بھی بعض اقسام ایسے ہیں جن کا ضد نہیں ہوتا جیسے آگے معلوم ہوگا۔ مگر کم کے خواص مساوی وہی مذکورہ تین ہیں۔ اور چوتھی خاصیت یہ ہے کہ وہ نہایت ولانہایت کو قبول کرتی ہے۔ لہذا ہم اس کو بیان کرتے ہیں۔

دسویں فصل

وہ وجوہ جن کو متناہی و لامتناہی کہا جاتا ہے

(کسی چیز کو) غیر متناہی۔ کبھی بطور حقیقت کہا جاتا ہے اور کبھی بطور مجاز۔ اور جس چیز کو بطور حقیقت کہا جاتا ہے وہ (بھی) کبھی بطریق سلب ہوتا ہے۔ اور کبھی بطریق عدول۔ بطریق سلب کہے جانیکا مطلب یہ ہے کہ ایک چیز سے وہ معنی سلب کر لیے جائیں کہ جن کی وجہ سے اس چیز کا نہایت (انتہا) سے موصوف ہونا درست ہو۔ اور یہی کم ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ خداوند تعالیٰ کی کوئی انتہا نہیں۔ (یا) نقطے کی کوئی انتہا نہیں اور عدول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ چیز جس کی وجہ سے کسی چیز کا نہایت سے موصوف ہونا درست ہو۔ حاصل تو ہو مگر نہایت نہ حاصل ہو۔

اس کی دو[2] قسمیں ہیں۔ ایک[1] چیز اس طرح ہو کہ تم اس سے جو چاہے مقدار لو۔ تو بلا احتیاج عود تمھیں ایک چیز اس سے خارج ملے گی۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اجسام اپنے عظم میں غیر متناہی ہیں تو ہماری مراد یہی ہوتی ہے۔ دوسری اس (چیز) کی سطح کسی حد سے محدود ہو۔ یہی محیط ہے۔ مگر اس محیط میں بالفعل وہ نقطہ نہیں ہوتا جس کے پاس خط منتہی ہو۔ بلکہ وہ ایک

(ایسا) متصل ہے جس میں کوئی فصل نہیں۔ جیسے دائرہ جبکہ اس میں بالفعل قطع نہ ہو۔ دسویں فصل
اور جس کو بطریق مجاز (غیر متناہی) کہا جاتا ہے تو یہ کبھی اس (فاصلہ) کو ۹۲:
کہا جاتا ہے۔ جس میں چلنا قدرت سے باہر ہوتا ہے۔ جیسے زمین و آسمان کا
درمیانی راستہ۔ اور کبھی ایسی چیز کو بھی کہا جاتا ہے جس میں یہ (یعنی اس کو طے
کرنا) اگرچہ ممکن ہے مگر دشوار ہوتا ہے۔ گویا دشوار کو معدوم سے تشبیہ دی گئی۔
مفہوم لانہایت کے بس یہی سب اقسام ہیں۔ ابعاد کے متناہی ہونے کی دلیل
بھی اسی مقام پر بیان کر دینا مناسب ہوگا۔

گیارھویں فصل

ابعاد کا متناہی ہونا

اول ہم ان امور کو بیان کرتے ہیں۔ جن سے ابعاد کے غیر متناہی ہونے پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اور وہ چھ امور ہیں۔

پہلا یہ کہ جس طرح فطرت انسانی یہ گواہی دیتی ہے کہ ایک ہی جسم کا ایک ہی زمانے میں دو مکانوں میں حاصل ہونا ممتنع ہے۔ اسی طرح اس کی فطرت یہ بھی گواہی دیتی ہے کہ ان ابعاد کی انتہا کسی حد اور مقطع پر ہونا ممتنع ہے۔ بلکہ ہر متناہی کی انتہا کسی دوسری چیز کی طرف ہونی ضروری ہے جس طرح مشاہدہ ہے کہ ہر بعد کی انتہا دوسرے بعد پر ہوتی ہے۔ پہلے قضیے میں اگر فطرت کا حکم قبول کرنا ضروری ہے تو دوسرے قضیے میں بھی ضروری ہے۔ اور اگر دوسرے قضیے کی رد جائز ہے تو پہلے کی بھی جائز ہے۔ مگر یہ اولیات میں تشکیک کا موجب ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ فطرت اگرچہ دونوں قضیوں کی ایک ساتھ شہادت دیتی ہے مگر پہلے قضیے میں نتیجۂ نقیض کی صحت کی شہادت نہیں دیتی۔ البتہ دوسرے ۳۰۹
قضیے میں نتیجۂ نقیض کی صحت کی گواہی دیتی ہے تو ہم نے پہلے میں اس کا صدق اور دوسرے میں اس کا کذب معلوم کرلیا۔

یارھویں فصل

کیونکہ ہم کہیں گے کہ جب ہمارے پاس کوئی (ایسا) قضیہ ہو کہ جس کی صحت
کی گواہی فطرت دے اور پھر کسی نہ کسی طریقے سے اس (قضیہ) کا فساد ہم پر ظاہر
ہو جائے تو اس صورت میں اس (فطرت) کے حکم پر جو وثوق ہے وہ بھی زائل
ہو جائے گا۔ اور اس کا اقتضاء یہ ہوگا کہ تمام اولیات میں شک پیدا ہو جائیگا۔
لیکن جب ہم کو (کوئی ایسا امر) نہ ملے جو اس قضیے کے فساد پر دلالت کرتا ہو تو
یہ اس کی صحت پر بھی دلالت نہ کرے گا۔ کیونکہ بعض وقت (ایسا قضیہ بھی)
باطل ہو سکتا ہے۔ اگرچہ ہم اس کے فساد سے ناواقف ہوں۔ بلکہ اس کی صحت
پر دلیل قایم کرنا بھی مفید نہ ہوگا۔ کیونکہ دلیل اسی وقت مفید علم ہوتی ہے جبکہ
وہ اولیات سے مرکب ہو پھر اولیات کی تصحیح بھی اگر ہم دلائل ہی سے کریں
تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر شہادت فطرت کی بناء پر ہم اس کی صحت کا حکم کریں اور پھر
فطرت نے جس کی صحت کا حکم دیا ہے ایسے حکم کے فساد کو جائز بھی رکھیں تو شہادت
فطرت کی بناء پر کسی چیز کی صحت کا حکم محال ہوگا۔ لہٰذا اس سے ثابت ہوا کہ فطرت نے جس ۱۹۲
ہر چیز کی گواہی دی ہے اگر ہم اس پر قدح کو جائز رکھیں تو نظریات درکنار تمام
اولیات میں بھی تشکیک لازم آئے گی۔ پھر تو فطرت جس چیز کی گواہی دے اس
پر اعتراض نادرست ہے۔ لیکن ابعاد کا غیر متناہی ہونا (چونکہ) ایک فطری
امر ہے لہٰذا اس کا حق ہونا واجب ہے۔

دوسرا (امر) یہ کہ اگر (یہ فرض کیا جائے کہ) ایک انسان عالم کے
کنارے پر کھڑا ہو تو عالم سے باہر اسکا ہاتھ دراز کرنا ممکن ہوگا یا ناممکن۔ اگر اس سے
یہ ممکن ہو تو عالم سے باہر کی وسعت کا آدھا ہاتھ پورے ہاتھ کی وسعت سے
کمتر ہوگا۔ حالانکہ یہ ابعاد کی خاصیت ہے۔ پھر تو خارج عالم (بھی) ابعاد پائے
گئے۔ اور اگر اس (عالم کے کنارے کھڑا رہنے والے) سے یہ (عالم سے باہر
ہاتھ بڑھانا) ناممکن ہو تو لامحالہ وہاں (عالم سے باہر) کوئی ایسا جسم ہوگا جو ہاتھ
بڑھانے کا مانع ہے۔ لہٰذا دونوں قسمیں (یعنی عالم سے باہر ہاتھ کا بڑھ سکنا یا
نہ بڑھ سکنا) اس بات کی موجب ہوں گی کہ خارج عالم کوئی بعد یا جسم پایا جائے۔
تیسرا (امر) یہ کہ عالم اگر متناہی ہو اور اب وہ جتنا ہے اس سے ہم اس کو

گیارھویں فصل

ایک ہاتھ زیادہ فرض کریں تو اس کے لئے حیز موجودہ کی وسعت ناکافی ہوگی بلکہ یہ (مفروضہ) حیز (موجودہ حیز عالم سے) بڑا ہوگا اور اگر ہم اس کو موجودہ حیز سے دو ہاتھ زیادہ فرض کریں تو حیز مفروضۂ (اول) بھی ناکافی ہوگا۔ بلکہ (حیز مفروضۂ ثانی) اس (حیز مفروضۂ اول) سے بھی زیادہ ہوگا۔ پھر تو عالم سے باہر بھی ایسے احیاز پائے گئے جن میں فی نفسہ کمی بیشی فرض کی جا سکتی ہے لہذا وہ امور وجودی ہونگے۔ اب یا تو خود مقداریں ہوں گی یا مقدار والے ہوں گے۔

چوتھا (امر) یہ کہ جسمیت ایک حقیقتِ کلی ہے۔ یا تو یہ ضروری ہے کہ اس کی نوع ایک ہی شخص میں پائی جائے۔ اور یہ حس سے باطل ہے۔ اس لئے (بھی) کہ ہر جسم کا (کوئی) جزء ہوتا ہے جو جسمیت میں اس کا مساوی ہوتا ہے۔ تو ہمیشہ ایک جسم سے زیادہ جسم وجود میں ہوں گے پھر تو وہ ماہیت (یعنی وجسمیت جو حقیقت کلیہ ہے) بہتوں پر کہی جائے گی۔ پھر ہر کلی کے جزئیات غیر متناہی ہونگے۔ اور جن میں سے کوئی جزئی دوسری جزئی سے بلحاظ امکان ایک دوسرے سے اولی نہ ہوگی کیونکہ جب امکان ماہیت کے لوازم میں سے ہو تو اس کے افراد میں مشترک ہوتا ہے پھر تو غیر متناہی اجسام کا وجود ممکن اور حاصل ہے۔ لہذا وہ موجود ہوئے کیونکہ واجب الوجود کا فیض عام ہے۔ جو کسی مستحق کو اسکے حق وجود سے مانع نہیں ہوتا۔ ۱۹۴

پانچواں (امر) یہ کہ زمانے کی ابتدا اور انتہا نہیں ہوتی تو کون کی (بھی) ابتدا اور انتہا نہ ہوگی۔ لہذا اس کے لیے غیر متناہی مادے کا ہونا ضروری ہے۔

چھٹا (امر) یہ کہ بڑھائی کو دو چیزوں پر قیاس کرو۔ ایک ان اعداد پر جو زیادتی میں غیر متناہی ہیں۔ دوسرے اس مقدار پر جو کمی کی جانب غیر متناہی ہے (مذکورہ چھ امور کا) جواب (یہ ہے کہ) پہلے انھوں نے جس چیز کا ذکر کیا ہے اس سے صرف اسی طرح خلاصی ہو سکتی ہے کہ ہم اس کو تسلیم (ہی) نہ کریں کہ فطرت اس امر کی شہادت دیتی ہے گرچہ شخص اس کو تسلیم کرتا ہے جیسا کہ جمہور نے کیا ہے تو وہ ہمارے اس مذکورہ سوال سے بچ نہیں سکتا۔ اور دوسرا (امر) جو انھوں نے بیان کیا ہے کہ عالم کے کنارے پر کھڑا ہوا شخص آیا عالم

گیارھویں فصل

سے باہر اپنا ہاتھ دراز کر سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایسا نہیں کر سکتا مگر نہ اس وجہ سے کہ خارج (عالم) کسی جسم کا وجود ہے جو اس سے مانع ہے بلکہ عدم شرط یعنی (خارج عالم) مکان نہ ہونے کے سبب سے (وہ ہاتھ نہیں بڑھا سکتا) اور جس طرح مانع کے وجود سے حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح کبھی شرط کے فوت ہونے سے بھی منتفی ہو جاتا ہے۔

اور تیسری بات جو انھوں نے بیان کی ہے وہ تو ایک وہمی امر ہے جس کو وجود حاصل ہی نہیں لہٰذا اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

اور چوتھا امر جو انھوں نے بیان کیا ہے کہ جسمیت کثرت کی غیر مانع ہے تو ہم کہیں گے کہ عدم امتناع میں یہ ناکافی ہے کہ ایک چیز اس سے مانع ہو۔ ممکن ہے کہ یہ امتناع کسی اور امر کے سبب سے ہو۔ بے شک جسمیت اگرچہ اس کے مانع نہیں مگر افلاک کی صورت نوعیہ اس امر کی مقتضی ہے کہ ان کی انواع ان کے اشخاص میں پائی جائیں۔ لہٰذا اس (یعنی صورت جسمیہ) پر جو چیز زائد ہے (یعنی صورتِ نوعیہ) اس (یعنی کثرت) کی مانع ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس (جواب پر) اجزاءِ فلک کے کسی جزء سے اشکال (وارد) ہوتا ہے۔ کیونکہ اس (جزو فلک) کی طبیعت کل کی طبیعت ہوتی ہے اگرچہ وہ شخص واحد ہے لیکن کثرت اور کلیت طبیعت میں بلحاظ اس کے اجزاء کی نسبت کے حاصل ہوں گی۔ کیونکہ واجب الوجود ایک ہے۔ لہٰذا ممکن ہے کہ اس کا تعین اس کی حقیقت کا لازم ہو۔ پس افلاک (بھی) اگرچہ جسمیت میں (باہم) متحد ہیں۔ مگر صورتوں کے لحاظ سے ان میں کثرت اور اختلاف ہے۔

لہٰذا کثرت کا قدر معین ایک کو چھوڑ کر کوئی دوسرا (ایسا) نہیں ہو سکتا جو ان کی ماہیتِ مشترکہ کا لازم ہو۔

۱۹۵ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اعداد میں سے ہر عدد کی حقیقت اور طبیعت بلحاظ نوع دوسرے اعداد کی مخالف ہے۔ ورنہ یہ جائز ہوتا کہ محض عدد بحیثیت عدد ہونے کے (من حیث ھو ھو) معدود ذات کی ماہیت جسم کا لازم ہو۔

(اس پر) یہ اشکال (وارد ہوتا) ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو اشخاصِ اجسام کا ہر ہر

گیارھویں فصل

شخص یعنی (ہر ہر جسم) اس عدد سے بعینہ منفرد ہو جاتا۔ کیونکہ اشخاص اجسام سب کے سب جسمیت میں (باہم) مشترک ہیں۔

پانچواں (امر) جو انھوں نے کون کا نا متناہی ہونا بیان کیا ہے تو وہ جسم کے نا متناہی ہونے کا موجب نہیں۔ کیونکہ ایک ہی جسم مختلف حالات میں مختلف اشکال سے متشکل ہو سکتا ہے۔

اور چھٹا (امر) جو انھوں نے بیان کیا ہے وہ تو محض ایک ادھوری تمثیل ہے جو مفید ظن بھی نہیں یقین تو درکنار۔

پھر یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک (خاص) بحث ہے یعنی بعض علما نے کہا ہے کہ جس طرح جسم جانب صغر کسی ایسی حد پر منتہی نہیں ہوتا کہ اس سے کوئی چھوٹی (مقدار) نہ پائی جا سکے۔ اگرچہ سارے انقسامات غیر متناہی بالفعل نہ نکلیں۔ اسی طرح جانب عظم (بھی جسم کی) کوئی ایسی انتہا نہیں ہوتی کہ اس سے بڑا نہ پایا جا سکے۔ اگرچہ غیر متناہی عظم کا وجود محال ہے۔

شیخ نے بیان کیا ہے کہ یہ (بات) ایک طرح درست اور ایک طرح باطل ہے درست اس طرح ہے کہ ایک متناہی جسم کو تم اس طرح تقسیم کر سکتے ہو کہ وہ کسی ایسی حد پر نہ ٹھہرے کہ تم اس کا نصف کر دو اور پھر دونوں نصفوں میں سے ایک نصف کے ساتھ دوسرے نصف کے نصف (یعنی ربع) کو ملا دو۔ اور اس مجموعے کے ساتھ باقی پاؤ کے آدھے (یعنی آٹھویں حصے) کو شامل کر دو۔ اور اسی طرح اس سے جو چھوٹا حصہ باقی رہ جائے اس سے ایک جزء کو لیتے چلے جاؤ۔ (اور اس مجموعے میں شریک کرتے جاؤ) تو پہلا نصف نا متناہی (طور پر) زیادہ ہوتا چلا جائے گا۔ مگر پھر بھی وہ جسم میں جس میں ان زیادتیوں کا اضافہ ہو رہا ہے۔ اس پوری چیز کے مساوی نہیں ہو سکتا جو پہلے تقسیم ہوئی ہے۔ اور اس قسم کی زیادتی، (اس) جسم کی پوری بڑھائی کو نہیں پہنچ سکتی بلکہ اس کی ایک حد ہے جس تک یہ نہیں پہنچ سکتی۔ اور وہ (حد) اس جسم کی پوری (بڑھائی) ہے جو پہلی مرتبہ دو نصفوں میں تقسیم ہوا ہے۔ اس (پوری بڑھائی) پر زیادتی تو درکنار۔ اور باطل اس طرح ہے کہ ایک جسم کا نمو

فصل

اور عظم میں بڑی سے بڑی حد کو پہنچ جانا ممتنع ہے۔ اور یہ صغر کی طرح نہیں ہے کیونکہ تقسیم کسی
۱۹۶ ایسی چیز کی محتاج نہیں ہوتی جو مقسوم سے خارج ہو۔ مگر تزاید کبھی بہ سبب مادے کے
ہوتا ہے جو اصل میں ضم کر دیا جاتا ہے۔ اور یہ اس (امر) کی موجب ہے کہ
اجسام کے مواد غیر متناہی ہوں۔ اور تزاید کبھی ایسے تخلخل کی وجہ سے ہوتا ہے
جو کسی حد پر نہیں ٹھیرتا۔ تو وہاں حیز غیر متناہی ہوگا۔ اور یہ سب (یعنی مواد
اجسام کا غیر متناہی بالفعل ہونا اور نامتناہی حیز کا پایا جانا وغیرہ) محال ہے۔
اب ہم مذہب حق کے دلائل بیان کرتے ہیں۔

پہلی (دلیل جس کو برہان مسامتت کہتے ہیں) جو مستند سمجھی گئی ہے۔ یہ ہے
کہ اگر غیر متناہی ابعاد پائے جائیں تو حرکتِ مستدیرہ کا وجود محال ہوگا۔ کیونکہ
ان ابعاد میں اگر ہم ایک غیر متناہی خط فرض کریں اور ایک کرہ (فرض کریں)
کہ جس کے مرکز سے ایک ایسا متناہی خط نکل رہا ہے جو اس (مفروضہ غیر متناہی) خط
کا موازی ہے تو جب کرہ حرکت کریگا تو یہ خط جو پہلے موازی تھا اب اس غیر متناہی
خط کا مسامت ہو جائیگا۔ لہٰذا غیر متناہی خط میں ایسا نقطہ ضروری ہے کہ جس پر پہلی مسامتت
واقع ہوئی ہو۔ مگر یہ محال ہے کیونکہ اس خط میں کوئی نقطہ ایسا نہیں ہے جس پر کوئی
دوسرا نقطہ واقع نہ ہو۔ اور جو خط کرہ کے مرکز سے نکل رہا ہے وہ ان نقطوں
میں سے ہر ایک نقطے کا مسامت واقع ہو سکتا ہے۔ اور اس (مرکز کرہ سے
نکلنے والے خط) کی نقطۂ فوقانیہ سے مسامتت ہمیشہ نقطۂ تحتانیہ کی مسامتت
کے بعد ہوگی کیونکہ فوقانیہ کے ساتھ مسامتت موازات کے میل سے حاصل ہوتی
ہے اور وہ اس میل سے کم ہے جو تحتانیہ کی مسامتت سے حاصل ہوتا ہے۔
اور یہ شبہ میل کثیر اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ میل قلیل نہ حاصل
ہو جائے۔ تو لامحالہ وہ (یعنی مرکز کرہ سے نکلنے والا خط) تاوقتیکہ نقطۂ فوقانیہ
کا مسامت نہ ہو اس نقطے کا مسامت نہ ہوگا۔ اور چونکہ نقطے غیر متناہی ہیں اسلئے
یہاں کوئی ایسا نقطہ نہیں ہو سکتا جو مسامتت کا اول نقطہ ہو۔ اور تالی محال ہے۔
لہٰذا جو اس کی موجب ہے وہ بھی محال ہوگی یعنی ہمارا اس خط کو غیر متناہی
فرض کرنا (محال ہے) پھر تو اس کا نقیض حق ہے۔ یعنی اس (خط) کا متناہی

گیارھویں فصل

ہونا واجب ہے۔

دوسری (دلیل جس کو برھان سلمی کہتے ہیں یہ ہے کہ) اگر ابعاد غیر متناہی
ہوں تو یہ جائز ہوگا کہ ایک مبدا سے مثلث کے دو ساقوں کی طرح دو ایسے
امتداد نکلیں کہ جن کا درمیانی بعد غیر متناہی زیادہ ہوتا چلا جائے اور ان ۱۹۰
(غیر متناہی امتدادوں) کے درمیان ہم ایسے بعد بھی فرض کر سکتے ہیں جن
میں ایک خاص انداز کی زیادتی ہو رہی ہے۔ مثلاً پہلے بعد کو ہم ایک
ہاتھ فرض کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد دوسرا بعد اس پر ایک بالشت
زیادہ ہوا اور اس دوسرے بعد پر اور ایک (یعنی تیسرا) بعد ایک بالشت
زیادہ ہوا اور اسی طرح اوپر والا بعد اپنے نیچے والے بعد سے ایک بالشت زیادہ
ہوتا چلا جائے گا اور ہر زیادتی جو پائی جا رہی ہے وہ مع اپنے اضافے کے
اس بعد میں بھی موجود ہے جو اس کے اوپر موجود ہے۔ مثلاً پہلے (بعد) سے
دوسرے میں جو زیادتی ہوئی ہے وہ تیسرے میں اس زیادتی کے ساتھ
(جو تیسرے بعد میں دوسرے سے ہوئی ہے) موجود ہے۔

جب ان امور کا خلاصہ ہو چکا تو ہم کہیں گے کہ بے شبہ یہاں غیر متناہی
زیادتیں متحقق ہیں (جو دو حال سے خالی نہیں) ان زیادتوں میں سے ہر
زیادت ایک بعد میں حاصل ہوگی۔ یا ایسا نہ ہوگا۔ اور (یہ) دونوں قسمیں
محال کی طرف لے جانے والی ہیں۔ لہٰذا غیر متناہی ابعاد کے ثبوت کا قول
محال ہے۔

جب ہم یہ کہیں کہ ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں
حاصل نہیں تو جب یہ حکم ہر ایک ایک پر کاذب ہوگا تو چونکہ ایک بھی
نہیں وحدتوں کے مجملہ ہے لہٰذا اس پر بھی حکم کاذب ہوگا۔ پھر تو اس
صورت میں اس (بعد) پر یہ صادق آنا چاہیئے کہ جو زیادت اس میں ہے
وہ اس کے غیر میں موجود نہیں ہے۔ مگر جب ایسا ہو تو اس کے اوپر کوئی اور
بعد نہ ہوگا ورنہ جو زیادتی اس کو حاصل ہے وہ اوپر والے بعد کو بھی حاصل
ہوگی۔ حالانکہ ہم نے یہ فرض کیا ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور جب اس کے

گیارھویں فصل

اوپر کوئی بُعد نہ ہو تو دونوں امتداد منقطع ہو گئے۔ ورنہ اس کے اوپر ایسا (بُعد) پایا جا سکے گا کہ جس میں یہ زیادتی موجود ہو۔ لہذا دونوں امتدادوں کا ایک ساتھ منقطع ہونا ضروری ہے۔ حالانکہ ہم نے ان کو غیر متناہی فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ اور جب ہمارا یہ قول کہ "ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں حاصل نہیں" کاذب ہو گیا تو اس کا نقیض صادق ہوا یعنی ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں حاصل ہے۔ تمھیں معلوم ہو چکا ہے کہ مثلاً دسویں بعد میں صرف وہی زیادتی نہیں ہے جو نویں (بعد) کو آٹھویں پر ہے۔ بلکہ (دسویں بعد میں) وہ تمام زیادتیاں موجود ہیں جو اس کے تحت والے (ابعاد) میں پائی گئیں۔ کیونکہ اس سے مراد بعد اول اور ان تمام زیادتوں کا مجموعہ ہے تو ظاہر ہوا کہ جب یہ درست ہو کہ ان زیادتوں میں سے ہر ایک اپنے غیر میں موجود ہے تو یہ بھی درست ہوا کہ کل کا اپنے مجموعے کے ساتھ ایک بعد میں موجود ہونا ضروری ہے

تو ہم کہیں گے کہ یہ زیادتیں غیر متناہی ہیں۔

198 پھر تو وہاں ایک بُعد ہے جس میں یہ غیر متناہی زیادتیں پائی گئیں لہذا وہ بعد غیر متناہی ہوا۔ حالانکہ وہ دو حاصروں کے درمیان محصور ہے۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔

نیز جو بعد ان زیادتوں میں مشتمل ہے اگر اس پر کوئی اور بعد ہو تو وہ اپنے مافوق پر مشتمل نہ ہو گا۔ پھر تو اِن زیادتوں پر بھی مشتمل نہ ہو گا۔ حالانکہ اس کو ایسا فرض کیا گیا ہے۔ یہ خلافِ مفروض ہے۔ اگر اس پر کوئی اور بعد نہ ہو تو وہ دونوں امتداد جن کو غیر متناہی فرض کیا گیا ہے منقطع ہو گئے جو خلافِ مفروض ہے۔

نیز چونکہ پہلے تفاوت پر حرکت کرنے والا اس تفاوت کو بھی جو غیر متناہی زیادتوں پر مشتمل ہے ایک متناہی زمانے میں مدت سے قطع کرے گا اور یہ محال ہے تو ظاہر ہوا کہ غیر متناہی ابعاد کا قول ان محالات کا باعث ہے۔ لہذا وہ (قول بھی) محال ہو گا۔ اس پر تکلف طریقے کی تصحیح اسی طرح ہو سکتی ہے۔ اور اس کے متعلق ہم نے شرح اشارات میں

گیارھویں فصل

تفصیل کی ہے۔

تیسری (دلیل یعنی برھان تطبیق) یہ کہ ہم کہیں گے کہ ہم ایک بعد (اب) فرض کر لیتے ہیں جو اپنے دونوں طرف (اب) غیر متناہی ہو گا۔ یا ایک طرف متناہی ہو گا بہر حال اس میں ایک ایسی حد فرض کی جا سکتی ہے جو اس امتداد کا طرف ہو اور یہ طرف (ج) ہو گا۔ جس میں اور ایک حد یعنی (د) فرض کی جائے گی تو خط (ج ب) جو (ب) کی طرف غیر متناہی ہے اس خط (د) سے زیادہ تر ہو گا جو (ب) کی طرف غیر متناہی ہے۔ بمقدار (ج د) کے۔ لہذا جب ہم نقطۂ (د) کا نقطۂ (ج) پر انطباق فرض کریں تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو دونوں ایک ساتھ نامتناہی دراز ہوں گے تو (اس صورت میں) زائد ناقص کی مثل ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ یا اس سے قاصر ہو گا تو (د ب) (ب) کی طرف منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر وہ منقطع نہ ہو تو وہ ہمیشہ (ج ب) کے ساتھ موجود رہے گا۔ لہذا وہ اس سے کمتر نہیں ہوا بلکہ اسس کا مساوی ہوا۔

اور جب (د ب) (ب) کی طرف منقطع ہو جائے تو وہ (ب) کی طرف متناہی ہوا اور (ج ب) اس سے بمقدار متناہی (ج د) کے زیادہ ہوا اور جب ایک متناہی چیز دوسری متناہی چیز میں شامل ہو جاتی ہے تو کل (بھی) متناہی ہوتا ہے لہذا (ج ب) (ب) کی طرف متناہی ہوا اور یہی مطلوب ہے۔

199 اس برھان میں ایک شک ہے جس کا حل دشوار ہے۔ یعنی نہایت (انتہا) زائد کی نہایت ناقص پر تطبیق ان تین میں سے کسی ایک ہی طریقے سے ہو سکتی ہے۔

(۱) ناقص اپنی جہت نہایت کی طرف بالکلیہ حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی نہایت زائد کی نہایت پر منطبق ہو جائے یا زائد بالکلیہ اپنی نہایت سے حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی نہایت ناقص کی نہایت پر منطبق ہو جائے۔

(۲) ناقص اتنا زیادہ ہو جائے کہ اس کا طرف زائد کے طرف پر منطبق ہو جائے یا زائد کا طرف کم ہو جائے۔ اور وہ اتنا نزول کرے کہ طرفِ ناقص پر

دسویں فصل

منطبق ہو جائے۔

(۳) زائد و ناقص جیسے تھے (ویسے ہی اپنے حال پر) رہیں مگر زائد کی نہایت کو ناقص کی نہایت پر رکھا جائے اور اس صورت میں زائد کی زیادتی ناقص پر منطبق نہ ہو۔ بلکہ اس سے علیحدہ باقی رہے۔ اور یہ ایسا ہے جیسے دو خط اپنی انتہا میں ایک دوسرے سے متفاوت ہوں۔ اور جب ہم ان دونوں کی انتہا میں انطباق کریں تو زائد میں ایسی علیحدہ زیادتی پائی جائے جو ناقص پر منطبق نہ ہو سکے اور پھر یہ زیادتی زیادہ ہوتی چلی جائے۔ اور دوسری طرف اس میں اس قدر بعد پیدا ہو کہ جانب آخر کی زیادتی ظاہر ہو جائے۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو ہم کہیں گے کہ اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ دونوں مقداروں کی انتہا میں تطبیق پہلے طریقے پر درست ہے تو (ہمارا یہ دعویٰ) مصادرہ علی المطلوب ہے کیونکہ خط بالکلیہ صرف اسی صورت میں صرف حرکت کر سکتا ہے۔ جبکہ اپنا مکان چھوڑ کر دوسرا (مکان) پُر کرے۔ اور یہ اسی وقت درست ہو گا جبکہ وہ تمام جہتوں سے متناہی ہو۔

اور اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ (دونوں مقداروں کی تطبیق) دوسرے طریقے پر درست ہے تو اس صورت میں ان دونوں (زائد و ناقص) میں سے ہر ایک نمو و ذبول (یعنی بڑھنے اور گھٹنے) میں ایک دوسرے کے مساوی ہیں۔ اور اس سے محال نہیں لازم آتا۔

اور اگر ہم یہ دعویٰ کریں کہ یہ (یعنی دونوں مقداروں کی تطبیق) تیسرے طریقے پر درست ہے تو مخالف یہ کہہ سکتا ہے کہ زائد و ناقص نامتناہی زیادہ ہوتے چلے جائیں گے۔ مگر زائد میں یہ غیر منطبق زیادتی ہمیشہ باقی رہے گی اور وہ کبھی اس انتہا کو نہیں پہنچے گا کہ (اس کی) زیادتی زائل ہو جائے۔ پھر تو وہ دونوں نامتناہی دراز ہوتے چلے جائیں گے۔ اور مجھ پر یہ الزام نہ آئے گا کہ میں نے ناقص کو زائد کے مساوی بنا دیا۔ کیونکہ یہ زیادتی زائد کے ساتھ ہمیشہ موجود رہے گی یہ اس شک کا بیان ہے۔

یہاں اور بھی شکوک ہیں جن کو ہم حل کر سکتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ تم

نے جو دلیل بیان کی ہے اس کی تردید ان نفوس سے ہوتی ہے جو زمانہ طوفان گیارھویں فصل
(نوحؑ) سے زمانۂ گزشتہ تک ابدان سے جدا ہوئے کیونکہ وہ ان نفوس سے کم ہیں ۲۰۰
جو ہمارے اس زمانے میں زمانہ گزشتہ تک ابدان سے جدا ہوئے حالانکہ نفوس غیر متناہی ہیں۔

نیز زمانہ طوفان کی حرکات ماضیہ ہمارے اس زمانۂ گزشتہ سے کم ہیں حالانکہ ان حرکات کی کوئی ابتدا نہیں۔

حکماء نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ہر وہ کثرت جس کے اجزاء مجتمع ہوں اور اس میں طبعی یا وضعی ترتیب ہو تو اس میں لانہایت کا داخل ہونا ممتنع ہے (یعنی وہ لامتناہی نہیں ہو سکتی) جن امور میں ترتیب طبعی ہے وہ علتوں اور معلولات کی طرح ہیں اور جن امور میں ترتیب وضعی ہو وہ مقداروں کی طرح ہیں۔ مگر جب اجزاء (ایسے) ہوں کہ ایک ساتھ نہ پائے جائیں بلکہ (کچھ) ماضی میں اور (کچھ) مستقبل میں ہوں جیسے زمانہ اور حرکت۔ تو ان کا غیر متناہی ہونا ممتنع نہیں ہے جیسے تم بیان کرتے ہو۔

لیکن اجزاء اگر ایک ساتھ پائے جائیں۔ اور ان کے درمیان طبعی اور وضعی ترتیب نہ ہو تو اس وقت ان میں مطابقت کا احتمال نہ ہوگا۔ لہذا ایسی صورتوں میں کمی و بیشی کا احتمال تناہی (انتہا) کا موجب نہیں ہوتا۔

بہت سے اہل نظر پر یہ اشکال پیدا ہو گیا کہ زیادت و نقصان کا احتمال تناہی کا مقتضی ہے جس میں انھوں نے امکان مطابقت کا اعتبار نہیں کیا۔ لہذا یہ شبہ بہت بڑا ہو گیا جس کے سبب سے وہ بہت سی گمراہیوں میں پڑ گئے۔

ان میں سے کسی نے نفوس ناطقہ کے باقی رہنے کو یہ کہہ کر باطل کیا ہے کہ اگر وہ باقی ہیں تو اس سے ایک غیر متناہی عدد حاصل ہوگا کیونکہ ابدان غیر متناہی ہیں اور تناسخ ممتنع ہے۔ تو غیر متناہی نفوس کے وجود کا قول محال ہے کیونکہ ان میں کمی و بیشی کا احتمال ہے۔ لہذا وہ نفوس ناطقہ باقی نہیں۔ ان میں سے کوئی اس طرف گیا ہے کہ حرکتوں کی انتہا واجب ہے

گیارھویں فصل

وہ کہتا ہے کہ نفوس متناہی ہیں۔ کیونکہ ان کے عدد میں کمی و بیشی کا احتمال ہے۔ اور تناسخ باطل ہے۔ تو ابدان کا متناہی ہونا لازم آیا اور ان کے متناہی ہونے سے حرکات کا متناہی ہونا (بھی) لازم آوے گا۔

201 اور ان میں سے کوئی تناسخ کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ ابدان غیر متناہی ہیں (غیر محدود) اور نفوس متناہی ہیں۔

ہم خدا کی مدد سے اس شبہہ کو بے نقاب کر دیتے ہیں (یعنی دور کر دیتے ہیں) ہم کہیں گے کہ (یہ) علم کہ "ہر وہ چیز جو کمی و بیشی کا احتمال رکھتی ہے متناہی ہوگی"۔ یا تو اولیات سے ہوگا یا نظریات سے ہوگا۔ اور (اس علم کا) اولیات سے ہونا باطل ہے۔ کیونکہ عقلمندوں نے اس میں اختلاف کیا ہے (اور اولیات میں اختلاف نہیں ہو سکتا) ان (فلاسفہ) میں سے کسی کا ادعا ہے کہ اجسام ایسے اجزاء سے مرکب ہیں جو غیر متناہی بالفعل ہیں۔ ان میں سے کسی کا ادعا (یہ) ہے کہ عالم جن اجزاء سے مرکب ہے وہ سخت اور ان کی شکل کروی ہے اور وہ غیر متناہی ہیں۔ اور ان میں سے کوئی غیر متناہی خلیط کا قائل ہے۔ اور مسلمان اس پر متفق ہیں کہ خدائے تعالیٰ کے معلومات اور مقدورات (دونوں) غیر متناہی ہیں۔ ان میں سے کسی کا ادعا ہے کہ خدائے تعالیٰ کے مقدور اکوان (جمع کون یعنی وہ چیز جو دفعۃً پیدا ہو جائے) کی انواع غیر متناہی ہیں۔ اور ان کے پاس یہ ممکن ہے کہ اجزاء لایتجزیٰ غیر متناہی احیاز میں بطریق بدل حاصل ہوں۔ اور اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے ایک ہی نوع کے غیر متناہی افراد بطریق بدل متقوم ہوں۔ اور ان میں سے کسی نے عدم میں غیر متناہی ذاتوں کو ثابت کیا ہے اور ان میں سے کسی نے خدائے تعالیٰ کی غیر متناہی صفات ثابت کئے ہیں۔ اسی طرح ہم بھی بداہۃً یہ جانتے ہیں کہ اعداد کے مراتب غیر متناہی ہیں۔ اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ ایک ہزار کی غیر متناہی مراتب کی تضعیف (دگنا کرنا) دو ہزار کی غیر متناہی مراتب کی تضعیف سے کمتر ہوگی۔ اور اسی طرح ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ امکانات ماضیہ کی ابتدا نہیں۔ اور مستقبل میں پائی جانے والی حرکات یعنی جن کا حدوث (مستقبل میں)

ہو سکتا ہے ان کی کوئی انتہا نہیں۔ حالانکہ یہ سب امور کمی و بیشی کا احتمال رکھتے ہیں گیارھویں فصل
تو بے شبہہ ان کے نصف کا عدد ان کے کل کے عدد سے لامحالہ کمتر ہے۔

لہذا یہ سارے مذاہب ہمیں یہ خبر دیتے ہیں کہ عقلمندوں کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا ہے کہ ہر وہ چیز جو کمی و بیشی قبول کرے اس کا متناہی ہونا ضروری نہیں۔ پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ جو چیز کمی و بیشی قبول کرتی ہے۔ اس کا متناہی ہونا واجب ہے اور یہ علم بدیہی ہے (یعنی جو بات عقلمندوں کے اجماع کے خلاف ہو وہ کیسے بدیہی ہو سکتی ہے) پھر تو یہ قضیہ بغیر برہان کے صحیح نہیں ہو سکتا اور یہ اس کے بغیر نہیں ہو سکتا کہ اس میں انطباق کا احتمال ہو۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ موجب تناہی یہ (امر) ہے کہ ناقص کی انتہا ایسی ۳۰۲
حد پر ضروری ہے کہ (پھر اس کا کچھ حصہ باقی نہ رہے اور اس کے بعد زائد کا حصہ باقی رہ جائے یہ صرف (اسی وقت) ہو گا جبکہ جملۂ ناقصہ کے جزو کا جملۂ زائدہ کے دو جزؤں کے مقابلے میں واقع ہونا دشوار ہو۔ کیونکہ اگر یہ ممکن ہو تو ناقص کی انتہا ایسی حد پر ضروری نہیں کہ اس میں سے کچھ باقی نہ رہے اور زائد کا حصہ باقی رہ جائے یہ وہیں پایا جاتا ہے جس میں انطباق کا احتمال ہو۔ کیونکہ جب جملۂ زائدہ کا کوئی جزو جملۂ ناقصہ کے کسی جزو پر منطبق فرض کیا جائے تو یہ محال ہو گا کہ جملۂ زائدہ کا دوسرا اجزاء جملۂ ناقصہ کے جزو پر منطبق ہو۔ کیونکہ ایک چیز میں دو جسموں کا حاصل ہونا محال ہے۔ تو لامحالہ جب جملۂ ناقصہ کا ایک جزو جملۂ زائدہ کے ایک جزو کو مس کر رہا ہو تو یہ محال ہو گا کہ وہی جزو بعینہ (جملۂ زائدہ کے) دوسرے جزو کو مس کرے۔ جبکہ جملۂ زائدہ کے دوسرے جزو کو مس کرنے والا جملۂ ناقصہ کا کوئی دوسرا اجزاء ہو گا۔ اور یہ (امر) اسکا موجب ہے کہ ناقص کی انتہا ایسی حد پر ہو جو منقطع ہے (یعنی آخری حد پر) اور اسکے بعد جملۂ زائدہ کی (وہ) مقدار باقی رہ جائے (جو) زیادہ ہے۔

رہے وہ امور جن میں انطباق کا احتمال نہیں تو وہاں دو جملوں کے اجزاء میں (باہمی) مماست ہوتی ہی نہیں۔ کہ ایک جزو کی مماست دوسرے جزو سے اس بات کی مانع ہو کہ کوئی دوسرا اجزاء اس کو مس کرے۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان صرف دو طرح کی نسبت ہوتی ہے۔

(۱) اُن دونوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی کے مثل ہونا۔
مگر ایک چیز دوسری چیز کی مثل ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے سوا کسی اور کی مثل نہ ہو۔ مگر مقداروں میں یہ ممتنع ہے کہ جو جزء (دوسرے) جزء کو مس کر رہا ہو وہ بعینہ اسی حالت میں کسی اور جزء کو (بھی) مس کرنے لگے تو لامحالہ مماست اور انطباق اس زیادتی کو ظاہر کرنے والے ہوں گے۔ جو بدل سے خالی ہے۔

(۲) ذہن میں ایک جملے کا دوسرے جملے سے تقابل فرض کیا جائے۔ اور یہ بھی دو طرح کا ہوگا۔ دو جملوں میں سے ایک جملہ کا تقابل دوسرے (جملے) کے ساتھ اس حیثیت سے ہو کہ وہ دونوں جملے ہیں۔ تو اس صورت میں ایک چیز کا مقابلہ ایک ہی چیز سے ہوگا۔ یا یہ کہ دو جملوں میں سے ایک جملہ کی اکائیوں کا دوسرے جملہ کی اکائیوں سے تقابل فرض کیا جائے تو یہ محال ہے کیونکہ عقل میں یہ طاقت ہی نہیں کہ وہ غیر متناہی اعداد کو تفصیلی ۲-۳
طور پر حاضر کر سکے۔ اور اگر دو جملوں میں سے ایک جملہ کی بعض اکائیوں کا دوسرے جملہ کی بعض اکائیوں سے تقابل کیا جائے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان میں نقصان واقع ہو۔
تو ہم نے جو کچھ کہا اس سے ظاہر ہو گیا کہ وہ زیادتی جو بدل سے خالی ہے محض اسی وقت لازم آئے گی جبکہ انطباق کا وجود ہو۔ تو ثابت ہوا کہ کمی و بیشی کا احتمال بغیر اس شرط کے موجب تناہی نہیں ہوتا۔
رہا دوسری شرط کا بیان یعنی اجزاء کا ایک ساتھ حاضر ہونا۔ اس کو تو ہم اس کی بعد والی فصل میں بیان کریں گے۔

بارھویں فصل

لا انتہا کے معنی ماضی اور مستقبل میں

واضح ہو کہ حوادث پر یا تو اس طرح نظر ڈالی جائے گی اور ان کا اعتبار (اس طرح
ہو گا کہ وہ (جانب) ماضی میں غیر متناہی ہیں۔ یا اس طرح اعتبار ہو گا کہ وہ جانب) مستقبل ۲۰۳
میں (غیر متناہی) ہیں ان دونوں اعتباروں میں سے ہر ایک کے معنی کی وضاحت ضروری ہے۔
پہلی نظر بہ اعتبار ماضی کے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ گزشتہ اشخاص غیر متناہی ہیں تو اس
میں دو طرح کا احتمال ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ گزشتہ اشخاص میں کا ہر شخص غیر متناہی ہے۔
اور اس کا باطل ہونا تو ظاہر ہے۔ دوسرا یہ کہ (گزشتہ اشخاص کی) جملہ اکائیاں جمع
ہو جائیں تو اس حال میں ان کا عدد غیر متناہی ہو گا۔ اور یہ (اجتماع بھی) یا بہ لحاظ وجود
سمجھا جائے گا یا بہ لحاظ توہم۔ بلحاظ وجود (کے بھی دو مطلب ہو سکتے ہیں) بہ طریق
سلب سمجھا جائے گا۔ یا بطریق عدول۔ بہ طریق سلب سمجھا جانا (ایسا ہے جیسے)
یوں کہیں کہ تمام گزشتہ اشخاص کا (مجموعہ) ایسا امر نہیں کہ جس کا عدد متناہی ہو۔ اور
بہ طریق عدول سمجھا جانا یہ ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ تمام گزشتہ اشخاص کا مجموعہ ایک ایسا
امر ہے جس کا عدد غیر متناہی ہے۔

اور بلحاظ توہم یہ ہے۔ جیسے یوں کہیں کہ گزشتہ اشخاص کے منجملہ (جن کا ہمارے

بارھویں فصل

ذہن میں) تو تم ہو رہا ہے (ان میں سے) تم جس کسی کو لوگے تو دیکھو گے کہ اس کے سوا
دوسرا ابھی وجود میں آچکا ہے۔ اور یہ حساب کسی ایسے ایک پر ہرگز منتہی نہ ہوگا۔
کہ جس پر اس کے سوا کوئی دوسرا سابق نہو۔

لہذا ہم کہیں گے کہ پہلا طریقہ حق ہے۔ کیونکہ اس کی نقیض باطل ہے۔ یعنی
ہمارا یہ قول کہ تمام گزشتہ اشخاص (کا مجموعہ) ایک ایسا امر ہے جس کا عدد موجود ہے۔
اور یہ اس لئے کہ اس قضیے کا موضوع ایک ایسا امر ہے جو غیر موجود اور ممتنع الوجود ہے۔
۲۰۴ کیونکہ جملہ اشیا جن میں ہر ایک دوسرے کے ساتھ ثابت نہو۔ بلکہ معدوم ہو تو اس
(یعنی ایسی چیزوں کے مجموعے) کا جملہ ہرگز موجود نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ موجود ہو تو اس
(مجموعے) کا وجود یا تو خارج میں ہوگا یا ذہن میں خارج میں تو وہ نہیں ہے۔ اس لیے
کہ اگر خارج میں اس کا وجود ہوگا تو (دو حال سے خالی نہیں) یا تو تمام زمانوں
میں ہوگا یا کسی معین زمانے میں۔ خواہ وہ (معین زمانہ) ماضی ہو یا حال یا مستقبل اور
یہ سب باطل ہے اور (یہ بھی) باطل ہے کہ اس کا وجود ذہن میں ہو کیونکہ ذہن
میں یہ طاقت نہیں کہ ایسے عدد کو حاضر کر سکے جو بالفعل نامتناہی ہو۔ بلکہ اس میں
صرف اسی کا ارتسام ہوتا ہے جو مقدر اور محدود ہو۔ جیسے دس اور ہزار۔ ہاں
ذہن میں نامتناہی کے معنی اس طرح حاصل ہوتے ہیں کہ وہ اس وصف کا محمول
ہے۔ مگر ذہن میں غیر متناہی ہونے کی صفت سے موصوف عدد کا حاصل ہونا محال
ہے۔ پس ثابت ہوا کہ اس قضیے کے موضوع کا خارج میں اور ذہنوں میں حاصل
ہونا ممتنع ہے تو اس پر ثبوتی احکام کا حکم بھی محال ہوگا۔ لہذا اس پر یہ حکم محال
ہوگا کہ وہ غیر متناہی بمعنی عدولی ہے۔ بلکہ اس کا یہ وصف ضروری ہوگا کہ وہ
نامتناہی بمعنی سلب ہو۔ اور اس سے وہ بات بھی صاف ہوگئی جو ہم نے گزشتہ
فصل میں بیان کی ہے کہ گزشتہ حوادث کمی و بیشی سے موصوف نہیں ہو سکتے۔ اگر
یہ کہا جائے کہ جملۂ ماضیہ کو تم یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ مثلاً وہ دس ہیں تو ہم کہیں گے کہ
یہ حکم درحقیقت اس کی اس صورت پر ہے جو ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔ اور ذہن
دس۔ ہزار۔ اور ان کے سوا کو حاضر کر سکتا ہے۔ لیکن وہ غیر متناہی عدد کے استحضار
کی قدرت نہیں رکھتا تو ثابت ہوا کہ پہلا اعتبار درست اور دوسرا باطل ہے۔

بارھویں فصل

رہا تیسرا اعتبار تو ہم کہیں گے کہ ہمارا یہ قول درست ہے کہ "جملہ گزشتہ
اشخاص بحیثیت جملہ ہونے کے ذہن میں معقول ہیں" اور اس (تعقل) میں (مجموعے)
کی اکائیوں کے تعقل کی حاجت نہیں۔ اور جب ذہن ایسے ایک کو حاضر کر لیتا ہے
جو موجود ہونے کی صفت سے موصوف تھا۔ تو دوسرے کو بھی اسی صفت کا پاتا
ہے۔ اسی طرح ہمارے اس قول کے معنی بھی سمجھنا چاہیئے کہ گزشتہ اشخاص ۲۰۵
غیر متناہی ہیں۔

(دوسری نظر) غیر متناہی (پر) بہ اعتبار مستقبل۔ ہم کہیں گے کہ مستقبل
میں جو امور ہونے والے ہیں یا تو ہم ان کے وجود پر نظر ڈالیں گے۔ یا ان کے
متناہی اور غیر متناہی ہونے کو دیکھیں گے۔ رہا ان کے وجود پر نظر ڈالنا تو
بے شبہہ وہ بالفعل تو موجود نہیں۔ کیونکہ جو چیز مستقبل میں ہو تو وہ اس وقت
(بالفعل) موجود نہیں۔ بلکہ وہ بالقوہ موجود ہے۔ پھر (یہ اعتبار بھی دو حال
سے) خالی نہیں یا تو ہم ان امور میں سے ایک ایک فرد کے مستقبل میں ہونے کا
اعتبار کریں گے۔ یا کل ہی کی حالت کا اعتبار کریں گے۔ اگر ہم ان امور میں
سے ہر ہر فرد کا اعتبار کریں تو ان میں کا ہر فرد ایک وقت میں موجود بالقوہ ہوگا۔
یا ہر ہر فرد تمام اوقات میں موجود بالقوہ ہوگا۔ پہلا حق اور دوسرا باطل ہے۔
کیونکہ ایک حادث ہمیشہ ہمیشہ باقی نہیں رہ سکتا۔

لیکن ہم اگر کل کے وجود کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ کل ہے
تو یہ اعتبار بھی دو طرح کا ہوگا۔

پہلا (اعتبار) یہ کل ہمیشہ (اس امر سے) موصوف ہو کہ اس کا کچھ حصہ
موجود ہے۔ اور یہ قسم ایک طرح سے درست اور ایک طرح سے باطل ہے۔
باطل یوں ہے کہ کل بحیثیت کل ہونے کے موجود ہی نہیں جو ایک ثبوتی وصف
سے موصوف ہو جیسے ہم نے بیان کر دیا ہے۔

یہ اس لئے ٹھیک ہے کہ جس ماہیت کی اکائیاں فرض کی گئیں ہیں
اور جن پر اس کا حمل ہو رہا ہے۔ (اس کے متعلق) یہ کہنا درست ہوگا کہ جس پر
اس ماہیت کا حمل ہو رہا ہے وہ ہمیشہ ایک موجود چیز ہے۔ اور یہ ناجائز ہے کہ

وہ (پوری کی پوری قوت سے) اس طرح فعل میں آجائے کہ اس کا کچھ (حصہ) بالقوہ باقی ہی نہ رہے۔ دوسرا (اعتبار) یہ ہے کہ اس کل کے معدومات کا ہر فرد اگرچہ بالفعل موجود نہیں مگر وہ بہ لحاظ وقت معین کے بالقوہ موجود ہے۔ مستقبل کی چیزوں کے وجود پر بس یہی نظر ہوگی۔

رہا ان کے متناہی اور نامتناہی ہونے پر نظر ڈالنا تو واضح ہو کہ جو چیزیں بہ طریق تکوّن ہوتی ہیں (ان کے متعلق) یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ متناہی بالفعل ہیں۔ اور یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ متناہی بالقوہ ہیں۔ اور یہ
۲۰۶ کہنا بھی درست ہوگا کہ وہ ہمیشہ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ۔ وہ ہمیشہ متناہی بالفعل اس لئے ہیں کہ وہ ہمیشہ ایک حد معین کو پہنچنے والی ہیں۔ چنانچہ اس حد کے لحاظ سے وہ متناہی ہیں۔ اور وہ ہمیشہ متناہی بالقوہ ان دوسری انتہاؤں کے لحاظ سے ہیں جو نہایت حاصلہ کے بعد بالقوہ رہتی ہے۔ وہ ہمیشہ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ (یہ قول اس لئے درست ہے کہ) اس میں اس آخری نہایت کا قیاس کیا گیا ہے۔ کہ جس کے بعد کوئی چیز حاصل نہو۔ حاصل یہ کہ وہ (یعنی جو امور مستقبل میں ہونے والے ہیں) نہایت حاضرہ کے قیاس سے متناہی بالفعل اور (نہایت) آئندہ کے قیاس سے متناہی بالقوہ اور ایسی نہایت کا قیاس کرتے ہوئے جس کے بعد کوئی اور نہایت حاصل نہ ہو۔ غیر متناہی ہیں نہ بالفعل نہ بالقوہ۔

جب تم نے اس کو سمجھ لیا تو یہ کہنا درست ہوگا کہ جس کی انتہا نہ ہو۔ وہ ہمیشہ بالفعل موجود ہے یعنی اس جہت سے کہ وہ کسی ایسی نہایت پر متناہی نہیں ہوتا جس کے بعد اور نہایت حاصل نہو۔ (یعنی اس کی کوئی ایسی انتہا نہیں ہوتی کہ جس کو اس کی آخری انتہا کہا جا سکے) اور یہ کہنا (بھی) درست ہوگا کہ جس کی انتہا نہیں وہ ہمیشہ بالقوہ موجود ہے۔ یعنی اس کی طبیعت ایسی چیز ہے جو ہمیشہ بالقوہ ہے۔

تیرھویں فصل

لانہایت کے باقی پانچ مباحث

پہلی بحث جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "وہ نامتناہی ہے" تو اس سے ہماری مراد کبھی وہ امور ہوتے ہیں جو اس (وصف) سے موصوف ہوتے ہیں، اور کبھی خود یہی مفہوم ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ بیس ہاتھ ہے تو اس سے ہماری مراد کبھی وہ لکڑی ہوتی ہے جو بیس ہاتھ (کی) ہے اور کبھی اس مقدار کی طبیعت ہوتی ہے پھر بعض لوگوں نے لانہایت کو دوسرے معنوں میں مبداء قرار دیا ہے۔ مگر یہ دو وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ لانہایت ایک اعتباری اور نسبتی امر ہے۔ جس کا کوئی مستقل مفہوم نہیں۔ پھر یہ کیسے سمجھا جا سکتا ہے۔ کہ وہ تنہا موجود ہو۔ کسی اور کا مبداء ہونا تو درکنار۔

دوم یہ کہ لانہایت (دو حال سے) خالی نہیں یا تو منقسم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر وہ منقسم ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا جزء اپنے کل کا مساوی ہو۔ کیونکہ یہاں اس مفہوم کے سوا کوئی اور طبیعت ہی نہیں تو ضروری ہوا کہ اس کا ہر ہر جز بھی غیر متناہی ہو۔ اور یہ محال ہے۔ اور اگر وہ (لانہایت) ۰ ۷

تیرھویں فصل

قابل قسمت نہ ہو تو غیر متناہی بمعنی سلب ہے۔ اور غیر متناہی بمعنی عدول نہیں جو ہماری مراد ہے۔

دوسری بحث۔ ان (حکماء) کے قول کی تفسیر میں کہ لانہایت طبیعت عدمی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو نامتناہی ہے وہ کبھی ایسی انتہا کو نہیں پہنچتا کہ اس سے طبیعت قوت زائل ہو جائے بلکہ طبیعت قوت اس میں ہمیشہ محفوظ رہتی ہے۔ لہٰذا جس کی انتہا نہ ہو اس کا ثبات اور اس کی حقیقت قوت سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور قوت مادہ سے متعلق ہوتی ہے نہ کہ صورت سے جو بالفعل ہے اور اس سے یہ نکلتا ہے کہ جس کی انتہا نہ ہو۔ وہ کل اور جملہ نہیں ہوتا اس لیے کہ کل صورت ہے یا صورت والا ہے اور لانہایت طبیعت عدمی ہے۔

تیسری بحث۔ یہ کہ جس جسم کی انتہا نہ ہو اس کا متحرک ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ وہ (جسم) یا تو تمام جہتوں سے غیر متناہی ہوگا۔ یا بعض جہتوں سے اگر تمام جہتوں سے غیر متناہی ہو تو اس سے کوئی مکان ہی خالی نہ ہوگا کہ جس کی طرف وہ منتقل ہو۔ اور اگر وہ بعض جہتوں سے متناہی ہو تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ اس جسم کا اس حد سے متناہی ہونا اگر باقتضاء طبیعت ہو تو باقی اور جہتوں سے بھی اس کا متناہی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ ایک طبیعت کا فعل تمام جانبوں میں مساوی ہوتا ہے۔ اور اگر (جسم کا اس حد سے متناہی ہونا) بہ سبب قسر کے ہو تو (اس کی دو صورتیں ہوں گی) اس قاسر سے اس حد کا افادہ یا تو اس طرح ہوگا کہ اس نے اس کو قطع کر دیا ہے۔ تو یہ انتہا فضاء کی طرف نہ ہوگی بلکہ اس مقطوع کی طرف ہوگی جو اسی کی جنس کا ہے۔ لہٰذا وہاں کوئی مکان ہی نہ ہوگا۔ جس کی طرف (یہ جسم) حرکت کرے۔ یا اس (قاسر) سے حدود کا افادہ اس میں سے کچھ قطع کرنے کے بغیر ہوگا جیسے ایک متناہی جسم تکثیف سے چھوٹا اور تسخین سے بڑا ہو جاتا ہے تو اس جسم کی یہ

تیرھویں فصل

حالت ہوگی کہ وہ بہ لحاظ اس قیاس کے متناہی اعتبار کیا جائے گا۔ اور بہ لحاظ اپنے اقتضاء طبیعت کے غیر متناہی ہوگا۔ آگے ہم بیان کریں گے کہ یہ ممتنع ہے۔

دوم اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ وہ (جسم) ایک جانب کے بغیر دوسری جانب سے محدود ہوسکتا ہے لیکن وہ جب اس جہت فارغہ (خالی) کی طرف منتقل ہوتا ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو وہ (جسم) اس جہت سے خالی ہوجاتا ہے۔ جو جہت فارغہ کے مقابل ہے۔ یا (اس جہت سے) خالی نہیں ہوتا۔ اگر وہ (جسم اس جہت سے جو جہت فارغہ کے مقابل ہے) خالی نہیں ہوا تو اس کی طرف منتقل بھی نہیں ہوا بلکہ وہ (جسم) اس طرف (یعنی جہت مقابل سے (بھی) زیادہ ہوگیا اور اگر وہ (جسم اس جہت سے) خالی ہوگیا تو غیر متناہی جہت متناہی ہوگئی۔

سوم یہ کہ (جسم کی) یہ حرکت طبعی حرکت نہیں ہوسکتی کیونکہ طبعی تو وہ ہے جو ایک معین این طبعی کی طالب ہو۔ اور ہر حد تو محدود ہے۔ ۱۰۸
اور جو غیر محدود ہے وہ محدود کی طرف منتقل نہیں ہوتا جب اس کا طبعی ہونا ناممکن ہوا تو اس کا قسری ہونا بھی ناممکن ہوا۔ کیونکہ قسر خلاف طبیعت ہوگا۔ لہذا طبعی نہ ہوگا تو قسری بھی نہ ہوگا۔

چوتھی بحث۔ جس جسم کی انتہا نہ ہو اس کے اجزاء کو حرکت طبعی نہیں ہوتی کیونکہ جسم اگر تمام جہتوں سے غیر متناہی ہو تو (وہ جہت) جس سے (جسم) حرکت کرے اس (جہت) کی جس کی طرف (جسم) حرکت کرے مخالف نہ ہوگی۔ لہذا حرکت طبعی کا تعقل نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ (یعنی جسم) بعض جہتوں سے غیر متناہی ہے یہاں تک کہ جو جزو حد سے باہر ہے وہ حرکت کرے تو لامحالہ یہ جزء بھی مکان کی طرف حرکت کرے گا جو اس کا بالطبع مطلوب ہے۔ اور یہی تو (مکان) ہے جس کا کل بھی طالب ہے۔ مگر کل تو بالطبع کسی مکان کا طالب نہیں کیونکہ اس کا کوئی محیط ہی نہیں جس کا وہ طالب ہو۔ اور خلائی بعد (بھی) اس کا مطلوب نہیں ہوسکتا جیسا آگے معلوم ہوگا۔ پھر تو کوئی حیز کل کا مطلوب نہ ہوگا۔ لہذا

سویں فصل

جزء کے لئے بھی ایسا نہ ہوگا۔ کیونکہ ان دونوں (جزء اور کل) کی طبیعت ایک سی ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ تمام اجسام جن کے اجزاء میں محدود جہتوں کی طرف حرکات طبعی پائی جاتی ہیں۔ وہ سب متناہی ہیں۔

پانچویں بحث۔ وہ جسم جس کی انتہا نہ ہو اس کے فعل وانفعال کا زمانے میں واقع نہ ہونا ضروری ہے جب فعل وانفعال زمانی ہوں تو جسم متناہی ہوگا۔ (اس کی دو صورتیں ہیں) یا تو یہ ناجائز ہوگا کہ جسم غیر متناہی فعل زمانی کا فاعل ہو۔ کیونکہ اس منفعل (کی بھی دو صورتیں ہونگی) وہ یا تو متناہی ہوگا۔ یا متناہی نہ ہوگا۔ اگر وہ متناہی ہو تو منفعل کے جزء کی حالت ایسی ہوگی کہ وہ فاعل کے جزء سے منفعل ہو۔ لہٰذا جب غیر متناہی کا جزء متناہی میں یا اس کے کسی جزء میں فعل (یعنی اثر) کرے تو اس زمانے کی نسبت سے اس زمانے کی طرف جس میں متناہی جسم غیر متناہی سے منفعل ہو رہا ہے اس نسبت کی طرح ہوگی جو غیر متناہی قوت کی متناہی کی طرف ہے۔ کیونکہ اجسام جب کبھی بڑے ہوں تو انکی قوت بھی قوی تر ہوتی ہے۔ لہٰذا اس (جسم غیر متناہی) کے فعل کا زمانہ کمتر ہوگا۔ اس سے یہ ضروری ہوا کہ غیر متناہی کا فعل زمانے میں نہ ہو۔ حالانکہ اس کو زمانے میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر یہ منفعل غیر متناہی ہو تو اس کے جزء کے انفعال کی نسبت کل کے انفعال کی طرف دونوں
109 زمانوں کی نسبت کی طرح ہوگی۔ تو اس کے ہر جزء کا انفعال زمانے میں واقع ہونا ضروری ہوگا۔ اور چھوٹے جزء کا انفعال اس کے بڑے جزء کے انفعال سے زود تر ہوگا۔ کیونکہ صغر سرعت کا مقتضی ہے۔ تو وہ زمانے میں نہ ہونے والے سے بھی زود تر ہو جائے گا۔

جب تم نے اس کو جہت فعل سے جان لیا تو اس کے مقابلے میں جہت انفعال سے بھی اس کو سمجھ لو۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ اسطقسات جن میں سے بعض بعض میں فعل زمانی کرتے ہیں۔ جب کبھی وہ عظیم ہوتے ہیں تو ان میں زیادہ قوت ہوتی ہے۔ اور صورت اگرچہ اپنے جوہر میں شدید نہیں ہوتی جیسا آگے معلوم ہوگا۔ مگر وہ اپنی تاثیر میں شدید ہوتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ یہ ناجائز ہے کہ وہ صورت جو اس آگ کی ہے۔ شدید یا ضعیف ہو۔ لیکن وہ اس کے

تیرھویں فصل

و گنے میں قوی تر ہوگی۔ حالانکہ یہ زیادتی شدت جوہر کی زیادتی نہیں ہے۔ بلکہ اثر اور مقدار کی زیادتی ہے۔

عام طور پر یہی عادت چلی آرہی ہے کہ جسمانی قوی کے آثار کا متناہی ہونا بھی اسی کے بعد بیان کر دیا جاتا ہے۔ مگر ہم نے اس کو قوی اور صورتوں کے باب کے لئے رکھ چھوڑا ہے۔ اور انقسام اجسام کا بیان اس مقام کے مناسب ہے۔ مگر ہم اس کو جسم کے باب میں بیان کریں گے۔ کیونکہ وہ وہیں مناسب ہے۔ اس لئے کہ جو انقسام بالفعل ہوتا ہے۔ وہ صرف مادے کے سبب سے ہوتا ہے۔ نہ کہ کم کے سبب سے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

جب ہم کم کے بحیثیت کم ہونے کے حسب ضرورت احکام و خواص بیان کر چکے تو اقسام کم کے احکام پر غور کرنا ہمیں ضروری ہوا۔ رہی کم منفصل تو اس کے وجود کا اثبات اور اس کی عرضیت کا بیان تو وحدت و کثرت کے باب میں گزر چکا۔ ہمارے ذمے یہی باقی ہے کہ اس جگہ کم متصل کے اقسام کے احکام بیان کر دیں۔

رہا زمانہ تو اس کے بیان کو ہم نے حرکت کے باب کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ کیونکہ وہ وہیں زیادہ مناسب ہے۔ رہی آن تو اولاً ہم وہ احکام بیان کرتے ہیں جو باقی تینوں یعنی۔ خط۔ سطح۔ اور جسم۔ میں مشترک ہیں۔ پھر ثانیاً اس بیان پر غور کریں گے۔ جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص ہے۔

چودھویں فصل

وہ چار مباحث جو تینوں (یعنی خط سطح جسم) میں مشترک ہیں

پہلی بحث۔ مقدار مادے سے جدا ہو کر خارج میں نہیں پائی جاتی۔ اصحاب خلاء اس کے مخالف ہیں ہمارے بیان کی دلیل یہ ہے کہ جو مقداریں جسم پر وارد ہوتی ہیں بے شبہہ وہ مادے میں حال (حلول کرنے والی) ہیں۔ اگر ہم ایک ایسی مقدار فرض کریں جو (مادے سے) مجرد ہو تو اس کا تجرد یا تو ماہیت کے لیے ہوگا یا اس کی ماہیت کے لوازم کے لیے ہوگا۔ یا (ایسے امر کے لیے ہوگا) جو اس ماہیت کا لازم نہیں۔ اگر یہ استغناء خود اس ماہیت کا ہو یا اس کے لوازم کا ہو تو ہر مقدار کا مادہ سے بے نیاز ہونا ضروری ہوگا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس (مقدار) میں سے کسی چیز کا مادے میں حال ہونا محال ہوگا۔ کیونکہ جو چیز کسی چیز سے بالذات بے نیاز ہو تو اس کو ایسی چیز کا عارض ہونا محال ہے جو اس کو بعینہ اس کا محتاج بنا دے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ بعض جگہ حیوانیت ناطقیت کی محتاج ہوتی ہے پھر اس سے اس (حیوانیت) کی احتیاج مطلقاً اس (ناطقیت)

چودھویں فصل

کی طرف تو لازم نہیں آتی۔ لہٰذا یہاں بھی اگر بُعد کسی ایک جگہ موضوع کا محتاج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ تمام مقامات پر بھی موضوع کا محتاج ہو۔

شیخ اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ وہ بُعد جو تینوں جہتوں میں تقسیم ہوتا ہے ایک حاصل شدہ طبیعت نوعیہ ہے۔ اور اسی طرح سطح اور خط (بھی) اور طبیعت نوعیہ محصلہ مقارنات کے اختلاف سے مختلف نہیں ہوتی البتہ طبیعت جنسیہ ان فصول سے منفصل ہو جاتی ہے جو ماہیت کو لاحق ہوتی ہیں، اور عقل ان کے لاحق ہونے کی مقتضی ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ عقل میں ان کا پورا تصور ہوتا ہے بے شبہ کسی ایسے امر کا مجرد مفہوم جو انقسام قبول کرے ایک غیر محصل مفہوم ہے۔ بلکہ (ایسا) مفہوم اس فصل ہی سے مکمل ہوتا ہے۔ جو اس کو لاحق ہو۔ یعنی یہ کہ وہ ایک جہت یا دو جہتوں یا سب میں قابل انقسام ہے۔ مگر بُعد کا اس طرح ہونا کہ اس کا بعض مادہ میں قایم نہو۔ اور اس کا بعض قایم ہو (یہ ایسا امر ہے) جو بعدیت کے لئے ممنوع نہیں۔ لہٰذا ایسی طبیعت کے لوازم کا مختلف ہونا ضروری ہوا۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ تمھارے اس قول پر نقض وارد ہوتا ہے کہ "جب کوئی چیز ایک جگہ موضوع کی محتاج ہوتی ہے تو واجب ہے کہ وہ سب جگہ موضوع کی محتاج ہو" کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جنس ایک جگہ فصل معین کی محتاج ہوتی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکی محتاج نہیں ہوتی۔ حالانکہ جنس کی ماہیت ایک ہے۔ اور جب یہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے کہ بُعد کبھی موضوع کا محتاج ہو اور کبھی محتاج نہ ہو۔ ۲۱۰

رہا یہ (دعویٰ) کہ طبیعت جنسیہ طبیعت غیر محصلہ اور طبیعت نوعیہ طبیعت محصلہ ہے۔ اگر اس کلام کی صحت فرض بھی کر لی جائے تو یہ ایسا فرق ہوگا جو محل جمع میں نہیں ہے۔ لہٰذا جواب میں یہ کہنا بہتر ہوگا کہ جنس مطلقاً اپنی فصل مقوم کی محتاج ہے۔ تو لامحالہ یہ احتیاج ہمیشہ اس کو لازم ہوگی۔ مگر فصل کا تعین جنس کی جانب سے نہیں بلکہ فصل کی جانب سے ہے۔ جیسا کہ ہم نے ماہیت کے باب میں بیان کیا ہے۔ لہٰذا اشکال دور ہو گیا۔

(اب) ہم تقسیم کی طرف رجوع ہو کر کہتے ہیں کہ یا تو یہ تجرد کسی امر عارض کے سبب سے ہوگا۔ (تو یہ تین حال) سے خالی نہیں۔ یا تو مقدار اس امر میں حال ہوگی یا یہ امر اس مقدار میں حال ہوگا۔ یا دونوں (امر عارض اور مقدار) کسی تیسرے میں حال ہوں گے اگر مقدار اس میں حال ہو تو (محل) اگر موضوع سے بے نیاز ہوگا تو مقدار ایسے امر کی مقارن ہوگی اور ایسے امر میں حال ہو جائے گی جو موضوع سے بے نیاز ہے۔ لہذا وہ موضوع سے مجرد نہ ہوگا۔ اور اگر وہ امر موضوع سے غنی نہیں ہے تو مقدار جو موضوع کی محتاج ہے۔ ایسے امر میں حال ہوگی جو (خود بھی) موضوع کا محتاج ہے تو مجموعے کا موضوع سے بے نیاز ہونا محال ہوگا۔

اور اس امر کا مقدار میں حال ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ جب مقدار بالذات موضوع کی محتاج ہو تو یہ محال ہے کہ وہ اپنے عارض کے سبب سے موضوع سے غنی ہو جائے۔ اور اگر وہ بالذات اس موضوع سے غنی ہو تو یہ محال ہے کہ اس کو ایسا عارض ہو جو اس مقدار کو اس (موضوع) کا محتاج بنادے کیونکہ جو (امر) بالذات ہو وہ عوارض کے سبب سے زائل نہیں ہوتا۔ اور اس امر کا محل مقدار حال میں ہونا بھی باطل ہے۔ کیونکہ اس صورت میں مقدار مادی ہو جائے گی۔ حالانکہ اس کو مجرد فرض کیا گیا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ مقدار مادہ سے مجرد نہیں ہوتی۔

دوسری بحث۔ مقادیر تعلیمیہ کے بیان میں۔ مقدار اگرچہ وجود خارجی میں مادہ سے جدا نہیں ہوتی۔ مگر وہ ذہن میں اس سے جدا ہوتی ہے۔ کیونکہ ہم تمام مادوں سے غفلت کے باوجود بھی مقدار کا تصور کر سکتے ہیں لہذا جب ہم مادہ اور اس کے احوال کی طرف التفات کئے بغیر ابعاد ثلاثہ (طول۔ عرض
عمق) کا خیال کریں تو یہ متخیل جسم تعلیمی ہوگا۔ پھر ہمارا تخیل اور احساس بجز جسم ۲۱۲
متناہی کے نہیں ہو سکتا۔ اور جب ہم نے جسم متناہی کا تخیل کیا تو ہم نے اس کی انتہا کا بھی تخیل کر لیا۔ (اور یہی تو سطح ہے۔ اور جب ہمیں سطح کا تخیل ہوا اور اس کے ساتھ جسم کا تصور نہیں ہوا اور نہ اعراض میں سے کسی عرض کا تخیل ہوا

جو اجسام طبعیہ کی سطحوں کو عارض ہوتے ہیں۔ جیسے رنگ۔ خشونت۔ ملاست (یعنی ہمواری) تو متخیل یہی سطح تعلیمی ہوگی۔

پھر جب ہمیں متناہی سطح کا تخیل ہوا اور ہم نے اس کی انتہا پر غور کیا جس کے ساتھ سطح کا تصور نہیں ہوا تو یہ متخیل خط تعلیمی ہوگا۔ پھر جب ہم نے خط متناہی کا تخیل کیا تو ہم نے اس کی انتہا کا بھی تخیل کیا اور یہی نقطہ ہے۔ پھر جب ہم نے اس پر اس طرح غور کیا کہ اس کے ساتھ وہ خط نہیں رہا جس کی وہ انتہا ہے تو اس وقت ہم نے نقطے کو خط سے الگ کر لیا۔ حاصل یہ کہ یہ مقداریں جب اپنے ماسوا سے مجرد ہو کر وہم میں حاصل ہوں تو وہی تعلیمی مقادیر ہیں۔

تیسری بحث۔ اس فرق کے بیان میں جو جسم کے تعلیمی ہونے اور خط وسطح کے تعلیمی ہونے میں ہے۔ کسی چیز پر اس طرح غور کیا جائے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا ہونا مشروط نہ ہو۔ (لا بشرط شئ) اور کسی چیز پر اس طرح غور کیا جائے کہ اس کے ساتھ دوسرے کا نہ ہونا مشروط ہو۔ (بشرط لا شئ) ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ تمھیں اوپر معلوم ہو چکا ہے۔ رہے ابعاد ثلاثہ (طول۔ عرض۔ عمق) تو تم ان دونوں اعتباروں سے ان کا تخیل کر سکتے ہو یعنی تم ان کا ایسا تخیل کر سکتے ہو کہ ان کے ساتھ مادہ کی طرف توجہ مشروط نہ ہو۔ اور ان کا ایسا تخیل بھی کر سکتے ہو کہ ان کے ساتھ مادہ کا نہ ہونا مشروط ہو۔ مگر سطح کا تصور تم اس طرح نہیں کر سکتے کہ اس کے ساتھ جسم کا نہ ہونا مشروط ہو کیونکہ جب تم سطح کا تخیل کرتے ہو تو اس کے ساتھ ایک خاص وضع کا تخیل بھی ضروری ہے۔ اور تمھیں دو ایسی جہتوں کا بھی توہم ہوگا۔ جو (ایک خاص مقام پر) دو جدا جدا جانبوں کو ایک دوسرے سے ملانے والی ہیں پھر تو متوہم دو حدوں والا ہوگا۔ لہذا وہ جسم ہوگا سطح نہ ہوگی۔

اس بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خط کا تخیل اس طرح نہیں ہو سکتا کہ اس کے ساتھ سطح میں نہ ہونا مشروط ہو (یعنی خط کا تخیل بشرط لا شئ نہیں ہو سکتا۔) اور نہ نقطے کا تخیل اس طرح ہو سکتا ہے کہ اس کے ساتھ خط میں نہ ہونا مشروط ہو لہذا سطح۔ خط۔ اور نقطہ کا تخیل اس طرح نہیں ہو سکتا کہ ان کے ساتھ دوسرے

چودھویں فصل

کا نہونا مشروط ہو۔ ہاں ایسا تخیل ہو سکتا ہے کہ ان کے ساتھ کسی اور کا ہونا مشروط نہو (یعنی ان تینوں کا تصور بشرط لا شی نہیں ہو سکتا بلکہ لا بشرط شی ہوتا ہے) البتہ ابعاد ثلاثہ کا تخیل دونوں اعتباروں (یعنی لا بشرط شی و بشرط لا شی) سے ہو سکتا ہے۔

چوتھی بحث ان امور کی عرضیت (عرض ہونا) کے بیان میں

جسم کی عرضیت کا بیان دو وجہ سے ہے۔ اول یہ کہ وہ (جسم) کم اور زیادہ ہوتا ہے حالانکہ جوہر اپنی طبیعت نوعیہ پر باقی رہتا ہے۔ لہذا وہ عرض ہے۔

۲۱۳ دوم یہ کہ جسم بسیط کو جب تم نصف کرتے ہو تو اس (جسم) کا یہ نصف باوجود مقدار میں اس کا مخالف ہونے کے ماہیت میں اپنے کل کا مساوی ہوتا ہے۔ اگر مقدار متقوم ہوتی تو وہ دونوں جو مقدار میں (ایک دوسرے سے) مختلف ہیں ماہیت میں بھی (باہم) مختلف ہوتے۔

رہا باقی تین (یعنی سطح، خط، نقطے) کی عرضیت کا بیان۔ تو یہ ان کے وجود کے بیان کی فرع ہے۔ بعض لوگوں نے دو وجہ سے ان کے وجودی امور ہونے کا انکار کیا ہے۔ اول یہ کہ سطح سے مراد جسم کی انتہا ہے۔ اور ہر چیز کی انتہا وہی ہے جو اس چیز میں فنا ہو جائے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے۔ پھر تو سطح ایک امر عدمی ہے۔ اور خط و نقطہ کے متعلق بھی یہی کہا جائیگا دوم یہ کہ سطح اگر امر وجودی ہو تو (دو حال سے خالی نہیں) وہ متحیز ہوگی تو وہ تینوں جہتوں میں قابل تقسیم ہوگی۔ یا متحیز نہو گی تو وہ متحیز کے ساتھ قایم ہوگی تو (یہ) منقسم کے ساتھ قایم ہوگی بس وہ بھی تینوں جہتوں میں منقسم ہو جائے گی۔ کیونکہ جو منقسم کے ساتھ قایم ہو (وہ بھی) منقسم ہے۔ اور اسی طرح خط و نقطہ کے متعلق بھی کہا جائے گا۔ نیز یہ کہ نقطہ اگر عرض ہو تو اس کا کوئی محل ہو گا۔ اور اگر یہ محل بھی دوسرا عرض ہو تو تسلسل ہو جائے گا یا تسلسل نہو گا۔ بلکہ لامحالہ اس کی انتہا جسم کی طرف ہوگی تو نقطہ بھی لامحالہ ایک ایسی چیز میں ہوگا جو تقسیم ہونیوالی ہے۔ تو ضروری ہوا کہ نقطہ بھی منقسم ہو جائے لیکن تالی (قضیہ شرطیہ کا جزء دوم) باطل ہے۔ (یعنی نقطے کا منقسم ہونا باطل ہے) لہذا نقطہ امر وجودی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ان لوگوں کا کلام مختلف ہے۔ ان امور کے اثبات پر یہ استدلال ہو سکتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اجسام ایک دوسرے کو چھو رہے ہیں۔ اور ان کا یہ چھونا ان کی پوری ذاتوں سے نہیں۔ کیونکہ یہ تو مداخلت ہو جائے گی۔ بلکہ ان کی مماست (ایک دوسرے کو چھونا) سطحوں سے ہے۔ اور یہ کھلم کھلا معلوم ہے کہ جس چیز سے تماس ہو اس کا امر وجودی ہونا ضروری ہے۔ مگر یہ مشکل ہے۔ کیونکہ تماس بالعرض بہت مشکل ہے۔ جب یہ کہنا جائز ہے کہ وہ دونوں بذریعہ اجزاء کے نہیں بلکہ (وہ) بالعرض ایک دوسرے سے متماس ہیں تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ وہ دونوں (جسم) ایک دوسرے کو بالعدم متماس ہیں (کیونکہ) ان دونوں اقوال میں کوئی فرق نہیں۔ ۱۴

جو شخص یہ کہتا ہے کہ جسم متصل قطع ہو تو سطح جو پہلے نہ تھی بعد پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کا امر وجودی ہونا ضروری ہے۔ تو (یہ قول) کوئی چیز نہیں۔ کیونکہ (اس کے جواب میں) یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو چیز پیدا ہوئی ہے وہ تفرق انفصال ہے۔ جو ایک امر عدمی ہے۔

رہا ان کے استدلال کا جواب تو اگلی فصلوں میں بیان ہو چکا ہے کہ ان امور کا وجود جب ثابت ہو جائے تو ان کی عرضیت بھی ثابت ہو جائے گی کیونکہ وہ زائل بھی ہوتے ہیں اور اچانک پیدا بھی ہوتے رہتے ہیں۔ حالانکہ حقیقت اپنے حال پر باقی رہتی ہے۔ بے شبہہ جب تم پانی کو پانی پر ڈالو تو ہر ایک کی جو سطح معین تھی وہ تو باطل ہو گئی۔ اور کل کے لئے ایک نئی سطح پیدا ہو گئی۔ پھر دوبارہ علیحدہ کر دو تو اس وقت یہ ایک سطح بھی زائل ہو جائے گی۔ اور جو سطح اول معدوم ہو گئی ہے اس کی بجائے دو نئی سطحیں پیدا ہو جائیں گی۔ کیونکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔ حالانکہ جسم کی حقیقت اور طبیعت اپنے حال پر باقی ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ سطح ایک عرض ہے۔ اور اسی طرح خط اور نقطہ کی عرضیت بھی ثابت ہوتی ہے۔

پندرھویں فصل

وہ چار مباحث جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص ہیں

پہلی بحث. جسمیت ان امور کے منجملہ ہے جو مادہ کے تابع ہیں. واضح ہو کہ
صورت جسمیہ بذاتہ کسی معین مقدار کی مقتضی نہیں ہوتی۔ ورنہ ہر جسم اسی مقدار
کا ہوتا. کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایک ہی جسم پر مختلف مقداریں وارد ہوتی
ہیں. اور (مقدار معین) فاعل کے سبب سے بھی نہیں ہوتی. کیونکہ فاعل جب
صورت جسمیہ کو ایک معین مقدار عطا کرتا ہے پھر اس کو دوسری مقدار عطا
کرے تو یہ محض اس وجہ سے ہوگا کہ صورت جسمیہ ایک جانب سے دراز ہو گئی
اور دوسری جانب سے سکڑ گئی. اور جو ایسا ہو وہ وصل و فصل (ملنے اور جدا ہونے)
کے قابل ہوگا۔ لہٰذا صورت جسمیہ تنہا قابل وصل و فصل ہوئی۔ مگر یہ محال ہے
ہمارے لئے ایک ہی قول رہ گیا کہ مادہ کے سبب سے مقدار معین ہوتی ہے
مگر مطلق (مادے کے سبب سے) نہیں ہوتی۔ ورنہ مذکورہ تشابہ ضرور ہوگا۔ بلکہ (مقدار
معین) ان حالات کے سبب سے ہوتی ہے، جو مادے کو عارض ہوتے ہیں جن کی
۳ وجہ سے مادے میں دوسری مقداروں کے سوا اس مقدار کے قبول کی ایک
خاص استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔

پندرھویں فصل

واضح ہو کہ اگرچہ حقیقت یہی ہے جو ہم نے بیان کی مگر مقدار وہم میں مادے سے جدا ہو جاتی ہے البتہ صورت مادے سے کبھی الگ نہیں ہوتی۔ نہ وہم میں نہ وجود میں۔

دوسری بحث

سطح کا بیان

واضح ہو کہ سطح کے دو اعتبار ہیں۔ ایک سطح کا اس قابل ہونا کہ اس میں دو ایسے بُعد فرض کئے جائیں۔ جو ایک زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو قطع کریں اور اس (سطح) کا ایسا ہونا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ جسم کی انتہا ہے جو اس قابل (ہوتا) ہے کہ اس میں ابعادِ ثلاثہ (طول۔ عرض عمق) فرض کئے جائیں کیونکہ وہ چیز جو قابل ابعاد ثلاثہ کی انتہا ہوگی۔ وہ مطلق انتہا ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ ایسی (یعنی قابل ابعاد ثلاثہ) کی انتہا ہونے کے لحاظ سے اس امر کی مقتضی ہوگی کہ وہ دو بُعد فرض کئے جانے کے قابل ہو۔ خیال رہے کہ اس اعتبار سے سطح مقدار نہیں ہے بلکہ وہ اس مضاف کے باب سے ہے۔ جو صرف مقدار ہی کے لیے ہوتا ہے۔

خیال رہے کہ ہمارے اس قول میں کہ "سطح دو بُعد فرض کئے جانے کے قابل ہے" اور ہمارے اس قول میں کہ "سطح طول و عرض کے قابل ہے" (ان دونوں) کے درمیان فرق ہے۔ پہلا حق اور دوسرا باطل ہے۔ کیونکہ خود سطح ہی طول و عرض ہے تو پھر وہ عرض کے قابل کیونکر قرار دی جائے گی۔ کیونکہ جو کسی چیز کی قابل ہو اس کو اپنے مقبول کا مغائر ہونا ضروری ہے۔

سطح کا دوسرا اعتبار۔ اس (سطح) کا اس طرح ہونا کہ وہ اپنے غیر (یعنی دوسری سطحوں میں قدر و مساحت سے مخالف ہو سکے۔ اور وہ (یعنی سطح) اس اعتبار سے کم ہے۔ رہا یہ بیان کہ ایک سطح اور ایک خط استقامت اور انحناء

پندرھویں فصل

کے سوا دو نہیں ہو سکتے تو (یہ بیان) آگے ان کیفیات کے باب میں آئے گا۔ جو کمیات کے ساتھ مختص ہیں۔

تیسری بحث

نقطہ کے تین احکام

پہلا (حکم) یہ ہے کہ وہ ناقابل انقسام ہے کیونکہ نقطہ خط کی انتہا ہے۔ لہذا اگر وہ تقسیم ہو جائے تو اس میں دو جزء مفروض ہونگے۔ اور یہ دونوں (مفروضہ جزء) خط کے بھی اجزاء ہوں گے۔ تو آخر کا جزو ہی (خط کی) انتہا ہو گا جو جزو اس ۲۱۶
(یعنی جزو آخر) سے پہلے ہے وہ (خط کی) انتہا نہ ہو گا۔ کیونکہ اس کے بعد بھی ایک اور چیز (یعنی جزو آخر) موجود ہے پھر تو خط کی انتہا غیر متجزی ہوئی۔ جس سے ثابت ہوا کہ عرض میں خط کی تجزی نہیں ہوتی۔ اور نہ سطح میں (ہوتی) نہ عمق میں۔

دوسرا (حکم) یہ جو کہا جاتا ہے کہ نقطہ اپنی حرکت سے خط کا ارتسام کرتا ہے تو یہ تفہیم کے لیے ہے تحقیق کے لئے نہیں جس کی دو وجوہ ہیں۔ اول اس لیے کہ نقطے کی حرکت لامحالہ کسی چیز میں ہوگی۔ یا کسی چیز پر ہوگی تو یہ چیز اس قابل ہوگی کہ اس میں حرکت واقع ہو تو وہ جسم ہوگی یا سطح ہوگی۔ لہذا یہ چیزیں یعنی (سطح اور جسم) نقطہ کی حرکت سے پہلے موجود ہوں گی۔ اور نقطہ کی حرکت ان کے وجود کی علت نہ ہوگی۔ دوم اس لیے کہ جب کوئی چیز ایسی ہو کہ ایک چیز اس کو مس کرے۔ اور جدا ہو جائے تو اس کا حال مماست کے بعد بھی اپنے پہلے حال کی طرح ہو گا۔ لہذا مماست کے زائل ہو جانے کے بعد بھی اثر باقی نہ رہے تو مماست کے اجزاء سے امتداد کا حاصل ہونا محال ہو گا۔

تیسرا (حکم) یہ کہ نقطے جب جمع ہو جاتے ہیں تو ان کے اجتماع سے خط حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ تین نقطے جب جمع ہو جائیں تو واسطہ (درمیانی نقطہ) اگر اپنی دونوں طرفوں سے (ان دونوں نقطوں سے) ملے تو یہ اس (درمیانی نقطے) کی ان دونوں

پندرھویں فصل

میں مداخلت ہوجائے گی ۔ اور ان دونوں کی اس (درمیانی نقطے) میں مداخلت ہوجائے گی اور مداخلت ہو جب عظم نہ ہوگی ۔ اور اگر واسطہ اپنی دونوں طرفوں سے ان دونوں سے نہیں ملا بلکہ اس کا کچھ حصہ طرفوں میں سے ایک سے ملا اور دوسرا بعض دوسری جانب سے ملا تو اس (درمیانی نقطے) کا انقسام لازم آیا۔ جس کو ہم باطل کر چکے ہیں ۔

اس دلیل سے ظاہر ہوا کہ نقطوں کی ترکیب سے خط حاصل نہیں ہوتا۔ اور نہ خطوط کی ترکیب سے سطح حاصل ہوتی ہے۔ اور نہ سطحوں کی ترکیب سے جسم حاصل ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ (بھی) ظاہر ہوگیا کہ خطوط اور سطحوں کے درمیان سطحوں اور جسموں کے درمیان نسبت کا حاصل ہونا قطعاً محال ہے

چوتھی بحث

نقطے کی رسم اقلیدس کا قول ہے کہ نقطہ وہ چیز ہے جس کا کوئی جزء نہ ہو۔ کہا گیا ہے کہ اقلیدس کی اس سے غرض محض یہ ہے کہ اس (نقطے) کا دوسری مقداروں سے امتیاز ظاہر کرے بے شبہ نقطہ اسی وصف مذکور کی بدولت دوسری مقداروں سے ممیز ہوتا ہے۔ مگر جو شخص نقطے کی (ایسی) رسم بیان کرنا چاہتا ہے جو نقطے کو (مقداروں کے علاوہ) دوسری چیزوں سے (بھی) ممتاز ۲۱؍
کردے تو اس رسم میں اس کو کچھ زیادہ کرنا ضروری ہے۔ تاکہ ذات باری تعالیٰ اور وحدت اس (نقطہ) کی رسم میں داخل نہ ہوجائیں۔

ان میں سے کسی کا قول ہے کہ نقطہ وہ وضع والی چیز ہے جس کا جزء نہ ہو۔ اور باری تعالیٰ کی کوئی وضع نہیں اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح وحدت کی بھی کوئی وضع نہیں اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ہوتا ہے۔ اور ان میں سے کسی نے نقطے کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ خط کی انتہا ہے۔

رہا یہ بیان کہ نقطہ حرکت کرتا ہے یا نہیں۔ تو ہم نے اس کو حرکت کے باب کے لیے رکھ چھوڑا ہے۔ کم متصل کے مباحث میں مکان کا بیان ہمارے ذمے رہ گیا ہے۔ لہٰذا اس سے مراد سطح حاوی ہے۔ ہم اس کو بیان کریں گے۔

سولھویں فصل

اثبات مکان

ایک چیز کبھی اپنے بعض خواص اور اغراض کے لحاظ سے معلوم ہوتی ہے۔ اگرچہ اس کا وجود اور ماہیت (دونوں) مجہول ہوں اور اس صورت میں ان دونوں میں سے ہر ایک مطلوب ہوتا ہے مکان اسی جنس سے ہے۔ کیونکہ جمہور کے پاس اس سے مراد یہ ہے کہ وہ (مکان) ایسا امر ہے کہ جسم کے لئے حرکت کے ذریعے اس سے اس کی طرف منتقل ہونا اور اس میں ساکن ہونا درست ہو۔ (یعنی جسم جہاں ٹھیرے اور جہاں سے منتقل ہو اور جدھر منتقل ہو یہ سب مکان ہیں)

پھر اس میں بھی وہ (حکماء) مختلف ہیں۔ کہ آیا ایسے امر کا وجود بھی ہے یا نہیں۔ بعض نے اس (مکان) کے وجود کا انکار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اسکے وجود کے قائل ہوں تو چار محالات کو تسلیم کرنا پڑے گا۔

پہلا محال۔ اگر مکان موجود ہو تو وہ جوہر ہوگا یا عرض۔ اگر جوہر ہو تو جسم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اس کا جسم ہونا تو تین وجوہ سے باطل ہے۔ اول اس لیے کہ ہر جسم مکان کا محتاج ہوتا ہے۔ اگر مکان (بھی) جسم ہو تو وہ دوسرے مکان کا محتاج

ہوگا۔ اور اس سے تسلسل لازم آئے گا۔ جو محال ہے۔ دوم اس لئے کہ ہر مکان سولھویں فصل
میں متمکن داخل ہوتا ہے۔ اگر مکان بھی جسم ہو تو جسم متمکن جسم میں داخل ہو جائیگا۔
اور یہ (تداخل اجسام) محال ہے۔ سوم اس لیے کہ اگر وہ (یعنی مکان) جسم ہو تو
وہ بسیط ہوگا یا مرکب۔ حالانکہ بسایط و مرکبات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہے
کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر سکیں۔ اور کہیں کہ وہ مکان ہے۔ ۲۱۸

اس (مکان) کا جسم کے سوا (کوئی اور) جوہر ہونا بھی دو وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی (وجہ) اس لئے کہ مکان متمکن کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جوہر معقول کا جسم کے مطابق ہونا محال ہے۔ دوسری (وجہ) اس لئے کہ ہر مکان کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ اور جواہر معقولہ میں سے کسی کی طرف بھی اشارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا کوئی مکان جوہر معقول نہیں۔

اس مکان کا عرض ہونا (بھی) باطل ہے۔ کیونکہ وہ یا تو متمکن کے ساتھ قایم ہوگا یا متمکن کے سوا کسی اور کے ساتھ قایم ہوگا۔ پہلا (یعنی مکان کا متمکن کے ساتھ قایم ہونا) دو وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ اس لئے کہ اگر وہ عرض ہو تو متمکن کے ساتھ منتقل ہوگا۔ پھر تو متمکن مکان سے مکان کی طرف نہیں بلکہ مکان کے ساتھ منتقل ہوا جو خلاف مفروض ہے۔ دوسری اس لئے کہ عرض محل میں موجود ہوتا ہے۔ اور محل عرض میں موجود نہیں ہوتا۔ تو لازم آئیگا کہ جسم مکان میں موجود نہو بلکہ مکان جسم میں موجود ہو اور یہ بھی باطل ہے کہ مکان غیر متمکن میں حال ہو۔ کیونکہ متمکن ایسا اسم ہے جو مکان سے مشتق ہے۔ اگر مکان ایسا عرض ہو جو دوسرے جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو متمکن وہی چیز ہوگی۔ کیونکہ عرض جب کسی چیز کے ساتھ قایم ہو تو محل کا اسم حال کے اسم سے مشتق ہوتا ہے۔ جیسے سفید اور سیاہ تو ضروری ہوا کہ محوی نہیں بلکہ حاوی متمکن ہو۔ اور یہ باطل ہے۔

دوسرا (محال) اگر مکان ایسا امر ہو کہ جس سے حرکت ضروری ہے تو (دو حال سے) خالی نہیں۔ یا تو مکان حرکت کا محتاج ہوگا جو باطل ہے۔ کیونکہ کبھی حرکت نہونے کے باوجود (بھی) مکان پایا جاتا ہے۔ یا حرکت پہلے مکان کی

محتاج ہوگی اور ثابت ہوچکا ہے کہ جس کی طرف کسی چیز کی احتیاج ہو وہ (محتاج الیہ) چار علتوں (یعنی علت فاعلی۔ علت مادی۔ علت صوری۔ علت غائی) میں سے ایک ہوتی ہے۔ مکان حرکت کی یا تو علت فاعلی ہوگا۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ جو حرکت حاصل ہوتی ہے۔ اس کی علت فاعلی مکان کے سوا ہوتی ہے۔ یا یہ کہ وہ (مکان حرکت کی) علت عنصری (یعنی علت مادی) ہوگا اور اس کا فساد بھی ظاہر ہے کیونکہ حرکت کی علت عنصری خود متحرک ہے نہ کہ مکان۔ یا پھر وہ علت صوری ہوگا اور اس کا بھی فساد ظاہر ہے۔ یا وہ (حرکت کی) علت
۲۱۹ غائی ہوگا۔ اور یہ تین وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لئے کہ علت غائی کا وجود خارجی صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے۔ جبکہ وہ غایت کو پہنچے اور مکان کا حاصل ہونا غایت کو پہنچنے سے پہلے ضروری ہے۔ دوسری اس لئے کہ اگر مکان ایسا کمال ہو کہ متحرک اس کا مشتاق ہو تو جن مکانوں کا اشتیاق ہے ان میں حاصل ہو جانا کمالات انسانی میں سے ہوگا۔ تیسری اس لئے کہ کمال (کی بھی دو قسمیں ہیں) کوئی خاص ہوتا ہے۔ اور کوئی مشترک اور (کمال) خاص شئی کی صورت ہے اور مکان نہ تو متحرک کی صورت ہے نہ حرکت کی۔ رہا (کمال) مشترک تو وہ شئی اور غیر شئی (دونوں) کے لئے ہوتا ہے حالانکہ مکان تمہارے پاس خاص ہے۔

تیسرا (محال) اگر جسم مکان میں ہو تو اجسام نامیہ (یعنی بڑھنے والے اجسام بھی) مکان میں ہوں گے۔ اور ان کا مکان ان کے ساتھ حرکت کرے گا۔ لہذا ان کے مکان کا بھی ایک مکان ہوگا (اور یہ سلسلہ) نامتناہی ہوگا۔ مگر تالی محال ہے۔ پس مقدم بھی اسی کی طرح محال ہے۔

چوتھا (محال) جسم کی حرکت سے مراد اس کی نزدیکی اور دوری کا منتقل اور متبدل ہو جانا ہے۔ یہ تبدیلی جس طرح کبھی جسم کے لئے ہوتی ہے اسی طرح سطح خط اور نقطے کے لئے بھی ہوتی ہے۔ اگر یہ انتقال جسم کے مکان کا موجب ہو تو نقطے کیلئے بھی مکان کا موجب ہوگا۔ مگر یہ تین وجوہ سے محال ہے۔ پہلی (وجہ) اسلئے کہ کسی چیز کے مکان کا اس (چیز) کے (ایسا) مساوی ہونا ضروری ہے کہ جس میں اسکے

سوا کوئی اور نہ سما سکے اور نقطے کا مساوی نقطہ ہے۔ پھر تو نقطے کا مکان بھی نقطہ ہی
ہوگا۔ پھر دو نقطوں میں سے کوئی ایک نقطہ بھی دوسرے (نقطہ) کا مکان ہونے کیلئے اپنے
عکس سے اولیٰ نہیں ہے۔ پھر تو یہ لازم آئے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک
دوسرے کا مکان ہو۔ تو ان دونوں (نقطوں) میں سے ہر ایک حال اور
محل ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ دوسری (وجہ) ہر وہ چیز جس کے لئے
مکان ہو اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ (دو مکان ہوں) ایک طبعی مکان
ہو اور ایک غریب (یعنی غیر طبعی) اور جسم کا میل لامحالہ ملایم (مکان طبعی)
کی طرف ہوگا۔ اور مکان غریب کی طرف سے گریز ہوگا۔ اور میل (دراصل)
یہی ثقل و خفت (یعنی جسم کی گرانی اور سبکی) ہیں۔ تو لازم آئے گا کہ نقطے
میں بھی ثقل یا خفت ہو مگر یہ محال ہے۔ تیسری (وجہ کا) اوپر بیان ہو چکا ہے
کہ نقطہ ایک امر عدمی ہے۔ لہذا اس کے لئے مکان کا ہونا محال ہے۔
مکان کا انکار کرنے والوں کے بس یہی شبہات ہیں۔

پہلے (شبہ کا جواب یہ ہے کہ مکان ایک عرض ہے۔ جو غیر متمکن کے ۲۲۰
ساتھ قایم ہے۔ کیونکہ اس مکان سے مراد جسم حاوی کی سطح باطنی ہے جو جسم
محوی کی سطح ظاہر کو مماس (چھونے والی) ہے۔

اور تمہارا یہ قول کہ مکان جب دوسری چیز میں حال ہو تو متمکن کا
اسم اس چیز کے لئے ثابت ہونا ضروری ہے۔ تو (اس کے جواب میں)
ہم یہ کہیں گے کہ حال کے اسم سے محل کے اسم کا اشتقاق ایک غیر عقلی
قضیہ ہے کہ جس کے وجود کا لامحالہ ضروری ہونا (لازم نہیں) جیسے بعض وقت
بہت سے اعراض میں نہیں پایا جاتا رہا متمکن تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے
کہ وہ مکان سے مشتق ہے بلکہ وہ تمکن سے مشتق ہے۔ اور تمکن ایک عرض
ہے۔ جو محوی کے جسم میں موجود ہے۔ پھر اگر ہم یہ تسلیم بھی کریں کہ متمکن
مکان سے مشتق ہے تو یہ جائز ہوگا کہ ایک جسم کا اسم اس عرض سے مشتق ہو جو
دوسرے جسم میں حال ہے۔ جیسے علم کہ وہ عالم میں ہوتا ہے۔ مگر اس سے
معلوم کا اسم بھی مشتق ہے۔

ان کے دوسرے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ حرکت مکان کی محتاج ہے۔ لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر وہ چیز (یعنی محتاج الیہ) جس کی دوسری چیز محتاج ہو اس کا چاروں علتوں میں سے ایک ہونا ضروری ہے کیونکہ وہ ایک کا محتاج ہے۔ حالانکہ ایک نہ تو اس کا فاعل ہے نہ عنصر نہ صورت نہ غایت بلکہ یہ تقدم کی ایک نوع ہے۔ جس کو تقدم بالطبع کہتے ہیں۔

ان کے تیسرے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ نامی اپنے نمو کے سبب ایک مکان کے بعد دوسرا مکان بدلتا رہتا ہے لہذا ان کا قول لازم نہیں آتا۔

ان کے چوتھے (شبہہ) کا جواب یہ ہے کہ اگر ہم نے یہ کہا ہوتا کہ (جسم کا) انتقال خواہ بالذات ہو یا بالعرض موجب مکان ہوتا ہے۔ تو تمھارا قول لازم آتا مگر ہم یہ تو نہیں کہتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا بالذات انتقال یہ ہے کہ وہ اپنے محیط کو بذاتہ چھوڑ دے نہ اس سبب سے کہ وہ اس کی ذات کی مفارقت کا لازم ہو۔ اور یہی (انتقال بالذات) موجب مکان ہے۔ مگر خط، سطح، نقطہ تو (مکان سے) ان کی علٰحدگی مستقل نہیں ہوتی بلکہ وہ علٰحدگی جسم کی تابع ہوتی ہے۔ وجود مکان کا انکار کرنے والوں کے شبہہ کا بس یہی جواب ہے۔ ۲۲۱

جو امور اس (مکان) کے وجود پر دلالت کرتے ہیں وہ تین ہیں ان میں سے پہلا (امر) انتقال ہے۔ جس سے مراد این (جگہ) کا بدل جانا ہے۔ کیونکہ کبھی انتقال پایا جاتا ہے۔ اگرچہ جوہر، کم، کیف۔ اور باقی اعراض میں تغیر نہیں ہوتا اور کبھی ان سب امور میں تغیر حاصل ہونے پر بھی انتقال نہیں ہوتا تو ہمیں معلوم ہوا کہ انتقال وہی این کا بدل جانا ہے۔ یعنی مکان کی طرف اس کی نسبت کا بدل جانا ہے۔ اور یہ (امر) تو وجود مکان کا موجب ہے۔

دوسرا (امر) ہمارا مشاہدہ ہے کہ ایک جسم حاضر ہوتا ہے پھر وہ غائب ہو جاتا ہے۔ اور اس کی بجائے دوسرا جسم حاضر ہو جاتا ہے۔ اور بداہت

سولھویں فصل

اس بات کی مقتضی ہے کہ ان دونوں (حاضر و غائب ہونے والوں) کے لیے ایک مشترک مورد ہو اور یہ بجز اس مکان کے کوئی اور نہیں جو پہلے (جسم) کے لئے تھا۔ اور پھر دوسرے (جسم) کے لئے ہوا۔

تیسرا (امر) فوق اور سفل (اوپر اور نیچے) کا وجود بداہتہً معلوم ہے اور یہ مکان کے وجود کا مقتضی ہے۔

یہ کہنا بہتر ہے کہ مکان کے وجود کا علم بدیہی ہے۔ کیونکہ اگر اس کا استدلالی ہونا تسلیم کر لیا جائے تو ان وجوہ پر شکوک پیدا ہوتے ہیں۔

سترھویں فصل

ماہیت مکان کے مذاہب

ہم بیان کر چکے ہیں کہ جسم جس سے جس کی طرف بذریعۂ حرکت منتقل ہو اور اس جسم کے ساتھ دوسرا جسم اس میں نہ سما سکے تو ہم اسی کو مکان کہتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ یہ امر یا تو جسم کا جزء ہوگا۔ یا نہ ہوگا اگر وہ جسم کا جزء ہے تو اس کا ہیولیٰ ہوگا یا صورت اور اگر اس کا جزء نہ ہو تو بے شبہ وہ (امر یعنی مکان) اس (جسم) کا مساوی ہوگا۔ لہٰذا وہ (پانچ حال سے) خالی نہیں یا تو اس (مکان) سے مراد وہ بُعد ہے جس کے اقطار مساوی ہوں۔ اور وہ (بُعد یعنی مکان) اس (جسم) کو اپنے اندر داخل کر کے پر ہو جائے گا۔ یا اس (مکان) سے مراد جسم کی ایسی سطح ہے جس سے وہ ملتا ہے۔ خواہ وہ سطح جسم اس کی حاوی ہو یا محوی
۲۲۲ یا اس (مکان) سے مراد جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کو مماس ہے۔ بس یہی پانچ مذہب ہیں ان میں سے ہر ایک کو کسی نہ کسی نے اختیار کیا ہے۔ مگر جو آخر میں ہے وہی حق ہے۔

جس نے مکان کو ہیولیٰ قرار دیا ہے۔ اس کا استدلال یہ ہے کہ مکان میں اشیاء یعنی متمکنات پے در پے وارد ہوتی ہیں۔ اور مادہ پر بھی اشیاء یعنی صورتیں ایک کے بعد ایک

سترھویں فصل

وارد ہوتی ہیں لہذا امکان وہی ہیولیٰ ہے۔ اس (یعنی مکان) کو صورت قرار دینے والے کا استدلال یہ ہے کہ مکان حد بندی کرنے والا اور گھیرنے والا ہے۔ اور صورت محدود اور محصور ہے مگر ان دونوں مذہبوں کے باطل ہونے پر تین امور ایک ساتھ دلالت کرتے ہیں

پہلا (امر) یہ کہ کبھی مکان حرکت کے سبب سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ حالانکہ ہیولیٰ اور صورت کبھی نہیں چھوڑے جاتے۔

دوسرا یہ کہ مکان حرکت کے ذریعے سے طلب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ مادہ اور صورت حرکت کے ذریعے سے طلب نہیں کئے جاتے۔

تیسرا (امر) یہ کہ مرکب ہیولیٰ کی طرف منسوب ہو تو باب خشبی (لکڑی کا دروازہ) کہا جاتا ہے اور مکان کی طرف منسوب کرکے باب مکانی نہیں کہا جاتا ان لوگوں کا استدلال (دراصل منطق کی) دوسری شکل[1] میں دو موجبوں کا قیاس ہے۔ لہذا اس کو درست کرکے اگر وہ یوں کہیں کہ۔ "مکان میں متمکنات کا ایک کے بعد ایک ورود ہوتا ہے" "اور ہر وہ چیز جس پر ایک کے بعد دوسری چیزیں وارد ہوں وہ مادہ ہے" تو اس صورت میں کبریٰ کاذبہ ہوگی۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں اشکال یہی ہے کہ مکان آیا بعد ہے یا نہیں۔ لہذا ہمیں اسی پر بحث کرنی چاہئے۔

---

[1] شکل دوم کے شرائط انتاج دو ہیں۔ دونوں مقدموں یعنی صغریٰ و کبریٰ میں کیفیت کا اختلاف اس طرح ہو کہ ایک موجبہ ہو تو دوسرا سالبہ اگر دونوں موجبہ ہوں یا دونوں سالبہ ہوں تو یہ شکل عقیم ہو جائے گی۔ اور کلیت کبریٰ۔ یہاں پہلی شرط ناپید تھی۔ اس لئے امام صاحبؒ نے تردید سے پہلے اس کی اصلاح فرمادی۔

مترجم

اٹھارھویں فصل

اصحاب بعد پر بحث

ان لوگوں کا ادعاء ہے کہ وہ ظرف جو پانی کا حاوی ہو اس کی غایات (یعنی انتہاؤں) کے درمیان بعد ثابت ہوتے اور ان میں اجسام ایک کے بعد ایک وارد ہوتے ہیں۔ اور وہی (ابعاد) مکان ہیں۔ پھر ان میں سے بعض تو ان ابعاد کا اجسام سے خالی ہونا جائز رکھتے ہیں۔ اور یہی اصحاب خلاء ہیں۔ اور ان میں سے بعض اس کو منع کہتے ہیں۔ ہم اس فصل میں ان ابعاد کے وجود کے قول کو باطل کریں گے۔ اور دوسری فصل میں جو اس سے متصل ہے خلاء کے قول کو باطل کریں گے۔

واضح ہو کہ اصحاب بعد میں سے بعض کا ادعاء ہے کہ اس کا علم بدیہی ہے۔ کیونکہ سب لوگ یہ حکم لگاتے ہیں کہ جو پانی محض ان چیزوں میں حاصل ہوا ہے وہ اطراف ظروف (برتن کے اندرونی کنارے یعنی درونی سطحوں) کے درمیان ہے ان میں سے بعضوں نے اس کے ثبوت پر استدلال بھی کیا ہے۔ ان کے طریق استدلال دو ہیں۔ پہلا (طریقہ) یہ ہے کہ وہ اپنے مذہب کے ثبوت پر اس طرح دلیل پیش کرتے ہیں کہ مکان ہی بعد ہے۔

اٹھارھویں فصل

دوسرا (طریقہ) دلائل سے اصحاب سطح کے قول کو فاسد قرار دیتے ہیں۔ پھر اس سے یہ لازم گردانتے ہیں کہ ابعاد کا قول درست ہے[1]
پہلے طریقے کے دو وجوہ ہیں پہلی (وجہ) یہ کہ بسایط کا اختلاط کبھی اس امر کا سبب ہوتا ہے بعض بعض کے ساتھ مشتبہ ہو جائیں اور یہ اشتباہ محض اسی طرح زائل ہوتا ہے کہ ان مخلوط چیزوں میں سے ایک کے بعد ایک رفع ہو جائے۔ یہاں تک کہ سوائے اس بسیط کے اور کوئی باقی نہ رہے تو اس صورت میں وہ (بسیط) ان دوسری چیزوں سے ممیز ہو جاتا ہے اور جس بُعد کا ہم نے ادعا کیا ہے وہ اسی باب سے ہے کیونکہ جب ہم کو برتن سے پانی نکلنے اور اس میں ہوا نہ داخل ہونے کا توہم ہوتا ہے تو لازم آیا کہ جو بُعد اطراف ظرف کے درمیان ثابت ہو وہ موجود ہوگا اور اس سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ یہ بُعد اس وقت بھی موجود تھا جب کہ اس ظرف میں پانی یا ہوا تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کا مکان میں ہونا محض اس کی سطح پر موقوف نہیں بلکہ اس کے ساتھ اس کا جسم بھی ہوتا ہے۔ پس ضروری ہے کہ وہ (جسم) جس کے اندر ہو وہ (مکان) بھی اس (جسم) کا مساوی ہو مگر اس میں تین بُعدوں والا جسم متمکن ہے۔ تو مکان کا (بھی) تین اقطار والا ہونا ضروری ہے۔

اصحاب بُعد کے استدلال کا دوسرا طریقہ پانچ وجوہ سے ہے۔ پہلی (وجہ) یہ کہ اگر مکان وہ سطح ہو جو جسم کی سطح کو محیط ہے۔ تو حرکت سے مراد (اس) سطح کی علٰحدگی ہوگی جو دوسری سطح کی طرف متوجہ ہے۔ پھر جو پرندہ ہوا میں ٹھیرا ہوا ہو یا جو پتھر پانی میں ٹھیرا ہو۔ جب ان دونوں پر ہوا اور پانی

---

[1] یعنی اصحاب سطح کے قول کو فاسد قرار دے کر اس سے قول ابعاد کی درستی کو لازم گردانا۔

مترجم

جاری ہوں توان دونوں کا یعنی پرندہ اور پتھر کا متحرک ہونا ضروری ہوگا۔ کیونکہ جو چیز ان دونوں کا مکان فرض کی گئی ہے (وہ تو) ان دونوں پر بدل چکی۔ جب کہ ہوا میں ٹھیرا ہوا پرندہ اور پانی میں ٹھیرا ہوا پتھر متحرک نہیں بلکہ ساکن ہیں اور ہر ساکن کا سکون مکان میں ہوتا ہے۔ تو وہ دونوں ایک سطح کے لئے لازم نہیں لہٰذا یہاں کوئی ایسی چیز ہی نہیں جس میں ان کا سکون فرض کیا جائے سوائے اس بعد کے جوان سے پُر ہے۔ جو نہ حرکت کرتا ہے نہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی ہوتی ہے۔ بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر قائم ہے۔

دوسری وجہ مکان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جو کسی طرح
۲۲۴ کی حرکت نہ کرے اور نہ (کبھی) زائل ہو۔ حالانکہ محیط کی انتہائیں کبھی کسی نہ کسی طرح کی حرکت کرتی اور زائل ہوتی ہیں۔

تیسری (وجہ) یہ کہ لوگ مکان کو فارغ اور پُر ہونے سے موصوف کرتے ہیں۔ اور سطح کو اس سے موصوف نہیں کرتے۔

چوتھی (وجہ) یہ کہ اگر ہم مکان سے جسم حاوی کی سطح باطن مراد لیں تو اجسام کے اجزاء کا کوئی مکان ہوگا اور یہ محال ہے۔ اور اگر اس (مکان) سے بعد مراد لیں تو اجسام کے اجزاء کا بھی مکان ہوگا۔ لہٰذا وہی بہتر ہے جو ہم نے کہا۔

پانچویں (وجہ) یہ کہ آگ اپنی جانب فوق کی حرکت میں اور زمین اپنی جانب تحت کی حرکت میں بالکلیہ مکان کے طالب ہوتے ہیں۔ اور یہ محال ہے کہ اس جسم کی انتہا طلب کی جائے۔ جو اس کے اوپر ہے۔ یا نیچے ہے کیونکہ انتہا سے پورے جسم کا ملنا محال ہے۔ بلکہ اس سے صرف جسم کی انتہا ہی ملتی ہے۔ لہٰذا علی الترتیب وہی بُعد مطلوب ہے۔ ان کی پہلی بات کے جواب میں ہم کہیں گے کہ تم نے جس بُعد کا وجود فرض کیا ہے اس کے متعلق تو بے شک یہ لازم آتا ہے اگر تم نے جس بُعد کو فرض کیا ہے۔ وہ ہمارے پاس محال ہے۔ اور جو محال فرض کرنے سے لازم آئے اس کا صحیح ہونا بھی ضروری نہیں۔ بلکہ اس کا محال ہونا جائز ہے۔

ان کی دوسری بات کہ جسم مکان کا مقتضی ہے۔ مگر اپنی سطح کے

سبب سے نہیں بلکہ اپنی جسمیت کے سبب سے ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ جسم مکان کا مقتضی ہونے سے تمھاری کیا مراد ہے۔ اگر اس سے تمھاری مراد جسمیت ہے تو اس کو دوسرے جسم کا احاط مسلم ہے۔ اور اس سے تمھارا مقصود لازم آتا ہے۔ اور اگر اس سے تمھاری مراد یہ ہے کہ ہر بُعد اپنی جسمیت سے اس (مکان) میں ہونے کے بعد (مکان کا) مقتضی ہے تو یہ مطلوب اول پر مصادرہ ہے۔ اٹھارھویں فصل

تیسری بات جو انھوں نے ہوا میں ٹھیرنے والے پرندہ کی بیان کی ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر سکون سے تمھاری مراد یہ ہے کہ امور ثابتہ کی طرف اس کی نسبت نہیں بدلتی تو وہ اس معنی کے لحاظ سے ساکن ہے۔ مگر تم نے یہ کیوں کہا کہ اس معنی کے لحاظ سے سکون ایک مکان میں ٹھیر جانے کا مقتضی ہے۔ اور اگر سکون سے مراد ایک ہی مکان میں ٹھیر جانا ہے تو یہ جسم نہ تو ساکن ہے نہ متحرک اور نہ انھوں نے اس (جسم کے حرکت وسکون دونوں سے خالی ہونے) کے امتناع پر کوئی دلیل پیش کی۔ ہم اس کے امکان کی وجہ حرکت کے باب میں وضاحت سے بیان کریں گے۔

۲۲۵ چوتھی بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ مکان کا ایک غیر متحرک چیز ہونا ضروری ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ مسلم ہے۔ کہ مکان بالذات حرکت نہیں کرتا۔ مگر یہ کہ وہ بالعرض بھی حرکت نہیں کرتا تو یہ غیر مسلم اور غیر مشہور ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جبکہ جمہور دیکھتے ہیں کہ شکی پانی کا مکان ہے اور اسکی حرکت بھی دیکھ رہے ہیں۔

پانچویں بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ آگ اپنی حرکت میں جانب فوق اور زمین اپنی حرکت میں جانب تحت بالکلیہ مکان کے طالب ہیں تو اولاً ہم یہ کہیں گے کہ وہ امور جو عرف اور عادات پر مبنی ہیں عقلیات میں قابل اعتماد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ نیز وہ لوگ اس کو ممتنع نہیں کہتے۔ کہ جو بسیط شکی میں داخل ہے مملوء (بھرا ہوا) اور فارغ ہے۔ ثانیاً (یہ) کہ اس بات پر کونسی دلیل قایم ہوئی ہے کہ ہر جسم کے لیے ایک مکان ہے۔ تاکہ اس کے لیے ایک بُعد کو مکان

چھٹی بات جو انھوں نے بیان کی ہے کہ انتہا کی طلب ممتنع ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ طلب نہایت دو طرح کی ہوتی ہے۔ جسم یہ چاہے کہ نفس سطح میں داخل ہو جائے یہ محال ہے۔ دوسری یہ طلب ہو کہ دوسرا جسم اس سے اس طرح ملے کہ جیسے محیط محاط سے ملتا ہے تو یہ معنی اس وقت متحقق ہوتے ہیں جب نہایت کو مکان کہا جائے۔

ان کے شبہات کے حل سے فارغ ہو کر ہم (وہ امور) بیان کرتے ہیں۔ جو ان کے فساد قول پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا ہم کہتے ہیں کہ اگر مکان کے لیے ایک بُعد ہو اور جسم کے لیے دوسرا بُعد ہو تو جسم جب اس بُعد میں حاصل ہو جائے تو وہ (تین حال سے) خالی نہیں۔ یہ دونوں بعد یا تو باقی رہیں گے یا باقی نہ رہیں گے یا ان دونوں میں سے ایک بغیر دوسرے کے باقی رہے گا اگر یہ دونوں باقی نہیں تو متمکن جب مکان میں ہو تو متمکن اور مکان دونوں معدوم ہو جائیں گے۔ یہ خلاف ہے اگر ان دونوں میں سے ایک باقی نہ رہا تو مکان حاصل ہونے پر متمکن کا عدم یا متمکن حاصل ہونے پر مکان کا عدم لازم آیا۔ اور یہ دونوں محال ہیں اور اگر یہ دونوں بعد باقی ہیں تو وہ یا متحد ہوں گے۔ جس کو ہم باطل کر چکے ہیں۔ یا دونوں متحد نہ ہوں گے

قرار دیا جائے۔ ہاں ہر جسم کی ایک وضع ہوتی ہے۔ اور فلک اقصیٰ کی بھی ایک وضع ہے اور اس کی حرکت حرکت وضعی[۱] ہے۔ جیسا ہم آگے بیان کریں گے مگر یہ کہ ہر جسم کے لیے لامحالہ ایک مکان کا ہونا تو (یہ امر) ان امور میں سے ایک ہے۔ جو کبھی ثابت نہیں ہوئے۔ اور جب یہ ثابت نہیں تو ہمارے لیے یہ حکم لازم نہیں آتا کہ بُعد ہی مکان ہے کوئی اور نہیں۔

---

[۱] حرکت فی الوضع سے مراد جسم کی وہ حرکت ہے جس میں کل تو اپنی جگہ پر قایم رہتا ہے۔ مگر اس کے اجزاء کی نسبت بدل جاتی ہے۔ جیسے کرہ کو گھمایا جائے تو وہ اپنی جگہ پر رہے گا۔ مگر اس کے اجزاء کی نسبت بدل جائے گی۔

(مترجم)

اٹھارھویں فصل

بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک باقی اور اپنے ساتھی سے ممیز ہوگا۔ یہی وہ امر ہے جس کو اصحاب بعُد نے اختیار کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ چار وجوہ سے محال ہے۔

پہلی یہ کہ (اس سے) ایک ہی مادہ میں دو ایسے بعُدوں کا اجتماع لازم آئے گا جو ماہیت میں ایک دوسرے کے مماثل ہوں۔ اور اس صورت میں ایک کا دوسرے سے امتیاز نہ ہوگا نہ ذاتیات میں کسی ذاتی کے سبب سے نہ عوارض میں سے کسی چیز کے سبب خواہ وہ (عوارض) لازمہ ہوں یا مفارقہ کیونکہ جب ایک مادہ میں دو مثل جمع ہو جائیں۔ کسی عارض کا عروض ان دونوں میں سے ایک کو بعینہ دوسرے کو عارض ہونے سے اولیٰ نہ ہوگا۔ پھر تو وہ ان دونوں کو ایک ساتھ عارض ہوگا۔ اور جب یہ عارض ان دونوں میں مشترک ہو تو اس کا سبب امتیاز ہونا محال ہوگا۔ لہٰذا دونوں بعُد اپنی شخصی خصوصیت کے سبب ایک دوسرے سے ممتاز نہ ہونگے پھر جب امتیاز اٹھ گیا تو دوئی بھی اٹھ گئی اور اتحاد حاصل ہو گیا مگر ہم اس کو باطل کر چکے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز (اس طرح) ہوگا کہ ان میں سے ایک جسم میں حال ہے اور دوسرے میں جسم حال ہے تو ہم کہیں گے کہ وہ دو بعُد جو ایک دوسرے کے مماثل ہیں ان میں سے ایک کا حال ہونا اور دوسرے کا محل ہونا اس کے عکس سے اولیٰ نہیں اس طرح الزام مذکور لوٹ آئے گا۔

دوسری یہ کہ شخصی بعُد کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ بعُد جو اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان ہے۔ اگر یہ جائز ہے کہ جو بعد اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان موجود ہے وہ (ایک بعُد نہیں بلکہ) دو بعُد ہوں۔ حالانکہ ان کی ماہیت ایک ہے۔ اور دونوں طرف ایک ہی اشارہ حسیہ (بھی) ہوتا ہے تو (یہ بھی) جائز ہوگا کہ ایک شخص جس کی طرف اشارہ (حسیہ) کیا جائے وہ دو شخص ہوں اگرچہ ماہیت ایک اور اشارہ بھی ایک ہو بلکہ دو شخص بھی تین یا چار سے اولیٰ نہ ہونگے۔

اٹھارھویں فصل

اس سے یہ لازم آئے گا کہ اشارہ کا مشارٌ الیہ ایک شخص نہ ہو بلکہ غیر متناہی اشخاص کا ہونا جائز ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے صرف یہ حکم لگایا ہے کہ اس برتن کی دونوں طرفوں کے درمیان دو بعد موجود ہیں کیونکہ جب ہم نے اس برتن سے پانی کا نکلنا اور اس میں دوسرے جسم کا داخل نہیں ہونا فرض کیا تو ہم نے اس میں ایک بُعد پایا پھر جب اس میں پانی داخل ہوا تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ بُعد (جو اس برتن کے اندر پہلے سے ہے) پانی کے بُعد کے ساتھ جمع ہو گیا تو ہم نے دو بُعدوں کے اجتماع کا حکم لگایا۔ مگر ایک انسان میں تو ایسا طریقہ نہیں پایا جاتا جو ہم کو یہ کہنا لازم آئے کہ مشارٌ الیہ ایک نہیں بلکہ دو ہیں۔ ۲۲۷

تو (اس کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ برتن سے پانی نکلتے وقت دوسرے جسم کا اس میں داخل نہ ہونا ایک فرض محال ہے۔ جس کو ہم بیان کر چکے ہیں لہٰذا اس پر جو (امر) مبنی ہو وہ (بھی) فاسد ہے۔

مگر اب ہم کہتے ہیں کہ یہ فرض (محال نہیں بلکہ) ممکن ہے لیکن اس فرض سے ہم نے یہ نتیجہ نکالا کہ ماہیت اور اشارہ حسیہ میں جو ایک ہو وہ کبھی واحد بالشخص نہیں ہوتا۔ بلکہ کبھی اشخاص ہوتے ہیں۔ اور جب ہم نے اس کو جائز قرار دیا تو مان لیا کہ یہ طریق مشارٌ الیہ انسان میں نہیں پایا گیا۔ مگر اس کے باوجود ہم اسکے ایک انسان ہونے کا یقین نہیں کر سکتے اگرچہ یہ طریق نہیں پایا گیا شاید وہاں کوئی اور طریقہ ہو جس سے اس مشارٌ الیہ انسان (ایک کی بجائے) دو انسان ہوں اگرچہ وہ طریقہ ہم کو معلوم نہیں تو ثابت ہوا کہ ان کا قول تمام اشخاص کی وحدت میں شک کا موجب ہے۔

تیسری وجہ یہ کہ ہمارا مشاہدہ ہے کہ اجسام ایک دوسرے کو تداخل سے مانع ہیں۔ اور امتناع تداخل کے معنی یہ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک جدا جدا حیز میں باقی رہے اور یہ حکم صرف اسی چیز کے لئے ثابت ہوتا ہے جو بذاتہ حیز اور جہت میں حاصل ہو۔ کیونکہ جس کا حصول حیز اور جہت میں کبھی نہیں ہوتا وہ اس امر کی مقتضی نہیں ہو سکتی کہ دوسری چیز کی جہت سے جداگانہ جہت

اٹھارھویں

میں حاصل ہو۔ وہ چیز جو کسی غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ بذاتہ جہت میں حاصل ہوتی ہے وہی مقدار ہے۔ نہ کہ ہیولیٰ اور نہ صورت نہ باقی دیگر اعراض۔ رہا ہیولیٰ تو وہ اپنی ذات کی حد تک وضع اور حیّز سے مجرد ہے۔ جیسا آگے معلوم ہوگا۔

رہی صورت تو ایک جسم چونکہ کبھی متخلخل ہو جاتا ہے۔ تو بڑے حیّز کو پر کرلیتا ہے۔ پھر کثیف ہو جاتا ہے تو چھوٹے حیّز کو پر کرلیتا ہے۔ حالانکہ اس کی صورت جسمیہ اپنے حال پر باقی رہتی ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ صورت جسمیہ اپنی حد ذات میں حیّز کی پر کرلے والی نہیں۔

رہی باقی اور صورتیں اور اعراض تو ظاہر ہے کہ ان کا کام حیّزوں کو پر
۲۲۸ کرنا بالذات نہیں بلکہ بالذات پر کرلے والی وہی مقدار ہے۔ اور مداخلت (یعنی تداخل اجسام) کا امتناع ایک ایسا حکم ہے جو مقدار کو بالذات اور غیر مقدار کو بالعرض حاصل ہوا ہے۔ تو ہمیں معلوم ہوا کہ دو مقداریں ایک دوسرے کے دخول کی مانع ہیں۔

چوتھی (وجہ) یہ ہے کہ وہ دو بُعد لامحالہ ایک بعد سے بڑے ہوں گے۔ اور جو بُعد دوسرے بُعد سے بڑا ہو وہ اس سے بہت بڑا ہوگا کیونکہ مقدار پر مقدار کی زیادتی بڑائی کا سبب ہوتی ہے۔ اگر برتن کی دونوں انتہاؤں کے درمیان جسم کے بعد کے سوا کوئی اور ہو تو ان دونوں کا مجموعہ ایک بُعد سے بہت بڑا ہوگا۔ اور معلوم ہے کہ (یہاں) ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا مجموعہ تو وہی ہے جو انتہاؤں کے درمیان ہے۔ اور وہ اسی قدر ہے۔ جتنا ان دونوں (بُعدوں) میں سے ہر ایک کا ہے۔

ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جب دو بُعد ایک بُعد سے بڑے ہونگے (تو یہ) ان کے تداخل کے وقت ہوگا۔ یا ان کے تداخل کے وقت نہ ہوگا۔ اور پہلی صورت (یعنی تداخل سے اُن کا بڑا ہو جانا) باطل ہے۔ اس لیے کہ دو بُعد ایک بعد سے اسی حالت میں بڑے ہوں گے جبکہ ان دونوں سے ایک کی طرف اشارہ کرنا دوسرے کی طرف اشارہ کرلے کے سوا ہو۔ مگر وہ دونوں

اٹھارھویں فصل

جب ایسے ہوں تو متداخل نہ ہوئے۔

اگر تمھارا ادعا یہ ہے کہ دو بعد جب متداخل نہ ہوں تو ایک بعد سے بڑے ہوں گے تو یہ مسلم ہے لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ یہاں یہ تداخل حاصل نہیں ہوا حالانکہ نزاع تو اسی میں ہے۔ حاصل یہ کہ تداخل کا امتناع جب تک نہ بیان کردیا جائے (اس وقت تک دو بعد ایک بعد سے بڑے ہونے کا بیان بھی نہیں ہو سکتا پھر ان کے تداخل کے امتناع کو اگر (اس طرح) بیان کریں کہ ان دونوں (بُعدوں) کے مجموعہ کا ان میں کے ہر ایک (بُعد) سے عظیم تر ہونا واجب ہے۔ تو دور لازم آیا۔ بس اس مقام پر میرے ذہن میں یہی ہے۔

انیسویں فصل

خلاء کا اعتقاد رکھنے والوں کا رد

اصحاب خلاء کی دو قسمیں ہیں۔ جن میں سے اکثر کا تو یہ ادعاء ہے کہ خلاء
امر وجودی ہی نہیں ہے اس کو ہم ایسی عبارت میں بیان کرتے ہیں کہ اس
(خلاء) کے امر وجودی ہونے کا مطلق وہم بھی نہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایسے
دو جسموں کا وجود ہو سکتا ہے جو باہم ایک دوسرے سے نہ ملیں اور نہ ان کے
درمیان کوئی ایسی چیز ہو جو ان دونوں کو ملائے لہذا اس عبارت سے ہمارا مقصود
حاصل ہو جاتا ہے اور خلاء کے امر وجودی ہونے کا شبہہ بھی نہیں ہو سکتا لیکن
جس شخص کو یہ وہم ہے کہ ان دونوں جسموں کے درمیان ایسے ابعاد ہیں ۲۲۹
جو وجودی امور رہیں تو (اس کا) یہ وہم ویسا ہی باطل ہے جیسا حکماء کے
پاس اس شخص کا وہم ہے جو عالم سے باہر خلاء یا ملاء کا وہم کرتا ہے

(ان میں سے) کسی نے خلاء کو امر وجودی تسلیم کر لیا ہے اور اس کا
یہ ادعاء ہے کہ تینوں بُعد جب کسی مادہ میں حلول کر جاتے ہیں تو اس سے
جسم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس (مادہ) میں وہ حاصل نہوں تو وہ
خلاء ہے۔

(اس کی تردید میں) ہم پہلے وہ (دلائل) بیان کریں گے جن سے خاص پہلے قول کا فساد ظاہر ہوگا۔ پھر وہ جن سے خاص دوسرے قول کا فساد معلوم ہو۔ پھر وہ جن سے ان دونوں (اقوال) کا ایک ساتھ فساد ظاہر ہو۔

پہلے مذہب کے فاسد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ہم کہیں گے کہ وہ دونوں جسم جو باہم ایک دوسرے سے نہیں ملتے اور نہ ان دونوں سے (کوئی اور) جسم ملتا ہے کبھی ان دونوں کے درمیان (اتنا فاصلہ ہوگا) جو ایک ہاتھ سے پر ہو جائے۔ اور کبھی (اتنا فاصلہ) ہوگا جو ایک ہاتھ سے پر نہو اور کبھی (یہ فاصلہ اتنا کم ہوگا کہ) ایک ہاتھ کی بھی گنجائش نہوگی۔ اور جو (فاصلہ) دوسرے دو جسموں کے درمیان ہے۔ وہ کبھی (اس فاصلہ کے) مخالف ہوگا جو پہلے دو جسموں کے درمیان ہے کیونکہ جسم بڑا اور چھوٹا دونوں ہو سکتا ہے۔ یہ احکام وہمی اور جھوٹے احکام نہیں کیونکہ دو مفروضہ جسموں کے درمیانی فاصلہ کا کبھی ایک ہاتھ کبھی اس سے بھی کم یا زیادہ ہونا ایک ایسا امر ہے جو حاصل اور ممکن الوقوع بلکہ واقعہ ہے۔ بخلاف ان وہمی ابعاد کے جو عالم سے باہر (مانے جائیں) کیونکہ وہ جھوٹے وہمی اور ایسے امور ہیں جن کا وجود ممتنع ہے۔

فریق ثانی (یعنی خلاء کو امر وجودی کہنے والے کے) فساد مذہب پر دو امر دلالت کرتے ہیں

اول۔ ہم کہیں گے کہ خلاء ان چیزوں میں سے ہے جن کو چھو سکتے اور اندازہ کر سکتے ہیں۔ کیونکہ ہم بداہۃً یہ جانتے ہیں کہ وہ خلاء جو زمین اور آسمان کے درمیان ہے اس خلاء سے جو دو قدموں کے درمیان ہے کئی گنا زیادہ ہے نیز چھوا جا سکنا اور اندازہ قبول کرنا کم (مقدار) کی خاصیت ہے۔ پھر تو خلاء بھی کم (مقدار) ہوا۔ لہذا اس کی دو قسمیں ہوں گی وہ یا تو مقدار منفصل ہوگی یا متصل۔ پہلی (یعنی منفصل ہونا) تو دو وجہ سے باطل ہے۔

پہلی اس لیے کہ مقدار منفصل چونکہ ایسی وحدتوں کے اجتماع سے حاصل ہوئی ہے جو نا قابل انقسام ہیں لہذا (اس میں) ایسے جسم کا حاصل ہونا محال ہے۔ جو ہمیشہ قابل انقسام ہو۔

دوسری یہ کہ مقدار منفصل صاحب وضع (وضع والی) نہیں ہوتی حالانکہ جسم کے مکان کا وضع والا ہونا ضروری ہے۔ پھر تو خلاء کم متصل ہوا (جس کی دو صورتیں ہونگی) یا تو وہ (خلاء) بالذات کم متصل ہو گا یا بالعرض کم متصل ہو گا۔ اگر وہ (خلاء) بالذات کم متصل ہے تو بے شبہ وہ وضع والی کم ہوئی پھر تو خلاء مقدار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو اس کا بغیر کسی مادہ کے پایا جانا محال ہے۔ جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور جب ایسا ہو تو خلاء جسم ہوا لہذا خلاء خلاء نہ رہا (بلکہ جسم ہو گیا)۔

اگر خلاء بالعرض کم متصل ہے تو (تین حال) سے خالی نہیں یا تو خلاء مقدار میں حال ہو گا یا مقدار خلاء میں حال ہو گا۔ یا خلا اور مقدار دونوں کے دونوں کسی تیسرے میں حال ہونگے۔ اگر خلاء مقدار میں حال ہو اور وہ (مقدار چونکہ) لامحالہ مادہ میں حال ہے تو خلاء (خلاء نہیں رہا بلکہ) خلاء ہو گیا اسی طرح اگر خلاء کو مقدار کے محل میں حال فرض کیا جائے یا اسکو مقدار کا محل فرض کیا جائے تو بھی یہی گفتگو ہی۔ اور خلاء جسم ہو جائے گا۔ کیونکہ جسمیت کے معنی یہی ہیں کہ اس میں العباد کی قابلیت پائی جائے تو ثابت ہوا کہ جس چیز کو خلاء فرض کیا گیا ہے وہ جسم ہے پھر تو خلاء کا قول باطل ہوا۔

دوسرا (وہ امر جو فریق ثانی کے فساد مذہب پر دلالت کرتا ہے) یہ ہے کہ ابعاد مفارقہ متناہی ہوں گے۔ یا غیر متناہی دوسری قسم (یعنی ان کا غیر متناہی ہونا) تو ہم باطل کر چکے ہیں۔ لہذا پہلی قسم ہی یعنی ان العباد کا متناہی ہونا ہی برقرار ہے۔ اور ہر متناہی کے لیے کوئی حد یا حدود ہوتے ہیں۔ اور جو ایسا ہو وہ متشکل ہوا۔ اور یہ تشکل اگر اس (متشکل) کی ذاتی ہو تو اس کے جزء کی شکل اپنے کل کی شکل کے مساوی ہوگی کیونکہ اس کے جزو اور کل اپنی طبیعت نوعیہ میں (باہم) مشترک ہیں۔ اس کے ساتھ

انیسویں فصل

دونوں مشترکوں کے لیے ماہیت اور لوازم ماہیت میں اشتراک کا ضروری
ہونا بھی ثابت شدہ ہے۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ شکل اس کے کل کو حاصل
نہ ہو گی۔ لہذا ذات اگر کسی شکل کی مقتضی ہو تو وہ شکل اس کو حاصل نہ ہو گی
جو مفروض کے خلاف ہے۔ اور اس شکل کا فاعل کے سبب سے ہونا (بھی)
محال ہے۔ ورنہ ایک ہی مقدار جسمانی فصل۔ وصل اور تمدد قبول کرنے کے
سبب سے مستقل ہو جائے گی۔ اور یہ بھی محال ہے۔ لہذا یہی رہ گیا کہ یہ
شکل مادہ کے سبب سے ہو۔ پھر تو یہ مقدار مادی (چیز) ہوئی اور جو مادہ
۲۲۱ مقدار سے موصوف ہے۔ اس کا جسم ہونا لازم آئے گا۔ لہذا خلاء بھی جسم
ہوئی۔ (حالانکہ) یہ مفروض کے خلاف ہے۔

جن امور سے دونوں اقوال کا فساد ظاہر ہوتا ہے۔ وہ دو قسم کے
ہیں۔ ایک عقلی دلائل۔ دوسرے طبعی علامات عقلی دلائل تین ہیں۔

پہلی (دلیل) اگر (کوئی) جسم خلاء میں حاصل ہو تو اس کا ساکن یا متحرک
ہونا محال ہے۔ اور چونکہ تالی یعنی جسم کا ساکن یا متحرک ہونا محال ہے۔ لہذا
مقدم بھی اسی کی طرح (محال) ہو گا شرطیہ کی تفصیل یہ ہے کہ خلاء (دو حال سے
خالی نہیں یا) تو متشابہ الاجزاء ہو گا یا متشابہ الاجزاء نہ ہو گا اور (خلاء کا) متشابہ الاجزاء نہ ہونا
تو محال ہے کیونکہ (وہ امر) جس کے سبب سے ایک جزء دوسرے جزء کا مخالف
ہوتا ہے۔ وہ یا تو اس جزء کا لازم ہو گا یا نہ ہو گا۔ اگر وہ (امر موجب اختلاف
اس (جزء) کا لازم ہو تو یہ لزوم یا تو اس جزء کی نفس ماہیت کا ہو گا۔ یا اس
(جزء) کے محل یا اس کے حال کا ہو گا۔ یہ (لزوم) اس جزء کی نفس ماہیت کا
تو نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ خلاء سے مراد یا تو عدم اجسام ہے یا ابعاد مفارقہ بہر حال
مجرد اس مفہوم میں تو کوئی اختلاف نہیں۔ اور (یہ بھی) محال ہے کہ (وہ لزوم
یعنی موجب اختلاف) ایسے امر سے ہو جو اس میں حال ہے۔ کیونکہ ماہیت
کے لوازم اپنے افراد میں مشترک ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر یہ لازم آئے
کہ خلاء کے اجزاء کا کوئی لازم ہو تو وہ لازم خلاء کے ہر جزء کا لازم ہو گا۔ پھر تو اس
میں ایک جزء دوسرے کسی جزء کا مخالف نہ ہو گا۔ اور یہ بھی محال ہے کہ وہ

(موجب اختلاف) اس امر کے سبب سے ہے جس میں خلاء حائل ہے۔ کیونکہ
اس صورت میں وہ ملا ہو جائے گی خلاء نہ رہے گی۔ یا یہ ہو گا کہ (ایک جزء سے دوسرے
جزء کی) وجہ مخالفت لازم نہ ہوگی تو وہ زائل فرض کی جائے گی۔ اور اس
صورت میں خلاء کے مفروضہ اجزاء کے درمیان تساوی حاصل ہو جائے گی
اور ایسا ہو تو ایک جسم کے لیے ایک خاص مقام کا بالطبع مطلوب اور دوسرے
کا بالطبع مہروب ہونا محال ہو گا۔ کیونکہ بالکل یکساں (مثل) دو چیزوں میں
سے ایک کا مطلوب اور دوسری کا مہروب ہونا محال ہے۔ اور جب ایسا
ہو تو جسم کا کوئی طبعی مکان بھی نہ ہو گا۔ لہذا نہ تو اس کو سکون طبعی ہو گا نہ
حرکت طبعی ہو گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ جسم کے لیے حرکت یا سکون ارادی
کا ہونا محال ہے۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ ارادے کا حکم دو مثلوں میں سے ایک ۲۳۲
کو چھوڑ کر دوسرے کے ساتھ مختص ہو جائے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس
(جسم) کے لیے حرکت قسریہ (بھی) محال ہو گی کیونکہ قسر طبیعت کے خلاف ہے۔
جب اس کا کسی معین حیز کی طرف میل طبعی ہی نہیں تو (لامحالہ) وجود قسر (بھی)
محال ہو گا۔

دوسری (عقلی دلیل) جسم جب مسافت میں حرکت کرتا ہے تو مسافت کے اندر کا جسم (یعنی جسم معاوق جو مسافت کے اندر بھرا ہوا ہے) جس قدر رقیق تر ہو گا اُس (یعنی جسم متحرک) کی حرکت بھی اسی قدر سریع تر ہو گی۔ اور وہ (یعنی جسم معاوق) جتنا غلیظ تر ہو گا اس میں (متحرک) کی حرکت بھی زیادہ سست ہو گی۔ کیونکہ رقیق دافعِ خارق کا زیادہ اثر قبول کرتا ہے۔ اور غلیظ اس کی سخت مقاومت کرتا ہے۔ جس پر مشاہدہ بھی دلالت کرتا ہے۔

جب یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اگر ہم کسی جسم کو خلاء میں متحرک فرض کریں تو اس کا زمانے میں ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ حرکت قطع مسافت ہی کا نام ہے۔ اور ہر مسافت منقسم ہوتی ہے۔ اور پوری مسافت سے پہلے آدھی مسافت قطع ہوتی ہے۔ لہذا یہ حرکت زمانے میں ہو گی (کیونکہ پہلے اور بعد کا اطلاق باعتبارِ زمانہ ہوتا ہے۔)

تیسویں فصل

اور اس جسم کو اگر ہم ملاء میں بھی متحرک فرض کریں تو بے شبہ اس (جسم) کی اس حرکت کا زمانہ جو ملاء میں ہو بہ نسبت اس زمانے کی حرکت کے جو خلاء میں ہو دراز تر ہوگا۔ اور اس میں بھی کوئی شبہہ نہیں ہے کہ خلائی حرکت کے زمانے کی حرکت ملائیہ کے زمانہ کے ساتھ ایک نسبت ہوگی (یعنی ان دونوں زمانوں میں بھی ایک باہمی نسبت ہوگی) اگر یہ نسبت دسواں حصہ ہو (اور) پھر ہم دوسرا ایسا ملاء فرض کریں کہ جس کی رقت ملاء اول کی رقت کے ساتھ وہی نسبت رکھتی ہے جیسی حرکت خلائیہ کے زمانہ کی حرکت ملائیہ کے زمانے کے ساتھ ہے تو اس رقیق ملاء میں (جسم) نے جو حرکت کی ہے اسکا حرکت خلائی کے مساوی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ ملاء رقیق میں جو مقاومت ہے (وہ بر بناء مفروضہ بالا) ملاء کثیف کی مقاومت کا صرف دسواں حصہ ہے۔ کیونکہ ہم یہ تو بیان کر چکے ہیں کہ ایک معینہ مسافت میں زمانہ حرکت کی کمی اس جسم کی زیادتی لطافت کے مساوی ہوتی ہے۔ جو اس مسافت کو طے کرے۔ اور جب ملاء اول سے ملاء دوم کی رقت دس گنی ہے تو ضروری ہوا کہ اس مسافت میں جو حرکت ہوئی ہے اس کا زمانہ ملاء اول کی حرکت کے زمانے کا دسواں حصہ ہے۔ اور یہی حرکت خلائی کے زمانے کی مقدار بھی ہے۔ لہذا یہ لازم آیا کہ جسم کی جو حرکت خلاء میں ہوئی ہے وہ (جسم کی) اس حرکت کے زمانے کی مساوی ہو جائے۔ جو ملاء میں ہوئی ہے۔ اور اگر ملاء ثانی کو اس طرح لیا جائے کہ اس کی رقت کی نسبت ملاء اول کی رقت سے اسی نسبت سے زیادہ تر ہو جو حرکت خلائی کے زمانے کی حرکت ملائیہ کثیفہ کے ساتھ ہے۔ تو یہ لازم آیا کہ جو حرکت اس ملاء رقیق میں ہوئی ہے وہ اس حرکت سے ۲۲۲ بھی سریع تر ہو جو خلاء میں ہوئی ہے۔ لہذا باوجود مانع کے جو حرکت ہوئی ہے وہ اس حرکت کے مساوی یا اس سے بھی تیز تر ہو جائے گی جو بغیر مانع کے ہوئی اور یہ سب محال ہے۔

تیسری (عقلی دلیل) ہم آگے حرکت کے باب میں بیان کریں گے کہ پتھر کو بطور قسر جب اوپر کی جانب پھینکا جاتا ہے تو وہ صرف اس لیے حرکت کرتا ہے کہ محرک نے اس میں اوپر کی جانب حرکت کرنے کی قوت پیدا کر دی مگر یہ قوت اس

ہوا کے معاومات سے باطل ہو جاتی ہے۔ جو مسافت میں ہے۔ لہٰذا مسافت میں اگر ہوا نہ ہوتی بلکہ محض خلاء ہوتی تو یہ معاومات نہ پائے جاتے۔ پھر تو ضروری تھا کہ یہ قوت کبھی کمزور اور باطل نہ ہو (جس سے) یہ لازم آتا کہ جو پتھر اوپر کی جانب پھینکا جائے وہ تا وقتیکہ سطح فلک تک نہ پہنچ جائے واپس نہ ہو۔ اور چونکہ ایسا نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ یہ مسافت خالی نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے بیان کردہ ان تینوں دلائل پر (بھی) چند شکوک ہیں۔

پہلا (شک) یہ ہے ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ جب ایک چیز کے لیے ایسے مواضع ہوں جو ایک دوسرے کے متشابہ ہیں تو اس (چیز) کو یہ لازم ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک میں بھی سکون نہ کرے۔ کیونکہ ایسے مقامات میں سے جس کسی مقام میں بھی جسم اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اس میں (جسم) اپنی طبیعت سے ٹھہر جاتا ہے اور اس سے دور نہیں ہوتا جیسے اجزاء ہوا کا کوئی جزء پورے حیز ہوا میں اور زمین کے اجزاء میں سے کوئی جزء پورے حیز ارض میں (ٹھہر جاتا ہے) اور اگر ایسا نہ ہوتا تو ایک عنصر کے اجزاء میں سے کسی چیز کے لیے بھی اپنے حیز میں طبعی حرکت وسکون نہ ہوتا۔ کیونکہ حیز ہمیشہ مشتمل الاجزاء پر فضیلت رکھتا ہے۔

دوسرا (شک) ایک کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ جس محال کو تم نے بیان کیا ہے وہ تو محض اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ تم نے حرکت کو اس سے خارج کر دیا کہ وہ بالذات استحقاق زمانہ رکھتی ہے بلکہ تم نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ (حرکت بالذات استحقاق زمانہ نہیں رکھتی بلکہ) استحقاق زمان اس حرکت کو اس مقاومت کے سبب سے پیدا ہوتا ہے۔ جو مسافت میں ہوتی ہے۔ اور یہ باطل ہے۔ کیونکہ حرکت کی ماہیت ہی یہ ہے کہ وہ قطع مسافت کرے۔ اور جزء کی قطع مسافت لامحالہ کل کی قطع (مسافت) سے پہلے ہو گی۔ لہٰذا حرکت بالذات اس امر کی مستدعی ہے کہ اس کے لیے زمانہ ہو اس سبب سے حرکت فلک کا بھی زمانہ ہوتا ہے۔ اگرچہ کوئی چیز اس کی مقاومت کرنیوالی نہیں البتہ مسافت میں جو مقاومت

ہوتی ہے وہ اس کی موجب ہوتی ہے۔ کہ اس (حرکت) کا زمانہ درازتر ہوجائے ۲۲۴
لہذا درازی زمانہ صرف مقاومت ہی کے سبب سے حاصل ہوئی۔ مگر اصل زمانہ تو اصل حرکت ہی کے سبب سے حاصل ہوا ہے۔ جب یہ ثابت ہوگیا تو تو ہم کہیں گے کہ وہ زمانہ جو اصل حرکت کے مقابل ہے وہ اس حرکت کو حاصل ہے۔ جو خلاء میں ہوئی ہے۔ مگر وہ زمانہ جو مقاومت کا مقابل ہے تو بے شبہہ قلت وکثرت مقاومت کے لحاظ سے اس میں بھی کمی وبیشی ہوتی ہے۔

اور جب یہ ظاہر ہوگیا تو ہم کہیں گے کہ جس زمانے میں خلاء کی سو ہاتھ مسافت طے ہوئی ہے ہم اس کو ایک ساعت فرض کریں اور اس زمانے کو جس میں ملاء کی سو ہاتھ مسافت طے ہوئی دس ساعت فرض کریں تو اس صورت میں اصل حرکت کے مقابلے میں صرف ایک ساعت ہوگی۔ اور باقی (۹) ساعت ملاء کی مقاومت کے سبب سے ہوں گے۔ تو جب ہم ایسا ملاء فرض کریں جس کی نسبت مقاومت ملاءِ اول کی مقاومت سے ویسی ہی نسبت رکھتی ہے۔ جیسی حرکت خلائیہ کے زمانے کی حرکت ملائیہ کے ساتھ ہے تو اس صورت میں اس ملاء (مفروض ثانی) کی مقاومت ملاء (مفروض اول) کی مقاومت کا عشر (یعنی دسواں حصہ) ہوگی۔ اور یہ حرکت چونکہ حرکت ہے اس لیے وہ صرف ایک ساعت کی مستحق ہوگی۔ اور چونکہ اس میں اس ملاء کی مقاومت کا عشر (بھی) ہے۔ اس لیے یہ نو ساعتوں کے عشر کی بھی مستحق ہوگی۔ کیونکہ مقاومت ملاء جس زمانے کی مستحق ہے وہ نو ساعت ہے۔ (جیسا اوپر فرض کیا گیا ہے۔) لہذا اس ملاء رقیق کی مقاومت جس زمانے کی مستحق ہے وہ اس زمانے کا دسواں حصہ ہوگا۔ لہذا اس ملاء رقیق کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت اور نو ساعتوں کا عشر ہوگا۔ بس اس سے یہ لازم نہ آئے گا۔ کہ حرکت خلائیہ حرکت ملائیہ کے مساوی ہو جائے۔

تیسرا (شک) اس سے عالم میں ملاء کا وجوب تو درکنار وجود بھی نہیں ثابت ہوتا۔ بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ زمین وآسمان کے درمیان جو مسافت ہے وہ محض خلاء نہیں ہے۔ مگر یہ امر اس کے بالکلیہ خلاء ہونے پر (بھی) دلالت

انیسویں فصل

نہیں کرتا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ اس مسافت میں جو چیز غالب ہے وہ ہوا ہے۔ اگرچہ اس میں خلاء کثیر نے تخلل پیدا کر دیا ہے۔ پھر اس قدر ہوا بھی اپنے مصادمات اور تعویقات کے سبب سے میل قسری کی تضعیف کے لیے کافی ہے۔ یہ شکوک درست ہیں۔ جن کو صاحب المعتبر (ابوالبرکاۃ ہبۃ اللہ
۲۳۵ بغدادی) نے ان دلائل کے متعلق بیان کیا ہے۔

دوسرا نمط ۔ دلائل جن سے خلاء کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے۔
علامات طبعی ہیں۔ اس میں چار وجوہ ہیں۔

اول ایسا ظرف جس کا (دہانہ) بہت چھوٹا ہو اس کے نیچے کے حصے میں ایک چھوٹا سا سوراخ ہو اور اس میں پانی بھر دیا جائے تو اگر اس کا منہ کھول دیا جائے تو پانی نکل جاتا ہے۔ اور اگر اس کا منہ بند رکھا جائے تو پانی نہیں نکلتا۔ اس پانی کا نہ نکلنا یا تو اس وجہ سے ہوگا کہ جو (امر) پانی کے نزول کا مقتضی ہے وہ معدوم ہے۔ یا کسی ایسے امر کا وجود ہوگا جو پانی کے عدم نزول کا مقتضی ہے۔

پہلا (امر یعنی مقتضی نزول کا نہ ہونا) باطل ہے۔ کیونکہ پانی کی طبیعت ہی اس کے نزول کی علت ہے۔ مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ اپنے طبعی مکان سے خارج ہو۔ اور یہاں یہ معنی موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ عدم حرکت (یعنی پانی کا عدم نزول) اس وجہ سے نہیں کہ وجود حرکت کا مقتضی معدوم ہے۔ لہٰذا اس (پانی) کا عدم (نزول) کسی مانع کے وجود کے سبب سے ہے۔ اور یہ مانع یا تو شیشے سے خارج ہوگا یا خارج نہ ہوگا۔ اور خارجی مانع کی بھی (دو صورتیں ہونگی۔ یا تو وہ (شیشے کے) منفذوں کا یعنی اس سوراخ کا گھٹی ہوئی ہواؤں سے بند ہو جانا ہوگا۔ جو اس میں ہیں۔ یا دنیا اس طرح بھری ہوئی ہوگی کہ برتن سے نکلنے والے پانی کے لیے اس میں جگہ باقی نہیں رہی پہلی قسم تین وجوہ سے باطل ہے۔ پہلی اس لیے کہ اگر ہم برتن کا منہ کھول دیں تو یہ ضروری ہوگا کہ پانی نہ نکلے۔ دوسری اس لیے کہ سوراخ جب کشادہ ہوگا تو یہ ضروری ہوگا کہ پانی نہ نکلے۔ کیونکہ ہوا سے اس کی مجاورت زیادہ تر ہے۔

انیسویں فصل
اور جب تھوڑی سی ہوا (بھی) برتن کے تمام پانی کے نزول کی مانع ہے۔
تو وہ بہت سی ہوا جو کشادہ سوراخ کی مجاور ہے۔ بدرجہ اولی (پانی کے نزول
کی مانع) ہوگی۔ تیسری اس لیے کہ برتن سے باہر اگر خلاء ہو تو یہ ضروری ہوگا
کہ پانی نکل جائے اور اس کے سبب سے ہوا ان حیزوں کی طرف ہٹ جائے۔
جو خالی ہیں۔

رہی دوسری قسم تو وہ ملاء کا قول ہے۔ مگر یہ ملاء کے وجوب اور
خلاء کے امتناع پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ بعض وقت ملاء حاصل ہوتا
ہے۔ اگرچہ وہ واجب نہ ہو۔ یا یہ ہوگا کہ اس پانی کے نزول کی حرکت
کا مانع شیشے سے خارج نہ ہوگا۔ تو یہ صرف اسی (صورت) میں ہوگا کہ جب
شیشے کی سطح اپنے (اندر رکھے) پانی کی حافظ اور اس (پانی) کے نزول کی مانع
ہو پھر یہ تو معلوم ہے کہ وہ اس (پانی) کی حفاظت خاص اس واسطے نہیں
کر رہی ہے کہ وہ پانی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر برتن کا منہ کھول دیا جائے
تو پانی نکل جائے گا۔ تو معلوم ہوا کہ وہ اس (پانی) کو محض اس لیے روک رہی
ہے کہ اس کی سطح اس کی مقتضی ہے کہ اس کو کسی نہ کسی جسم کی سطح سے مس
کرے۔ یا یہ کہ پانی کی سطح بالطبع انگلی کی سطح کے لیے ایسی ملازم ہے کہ اس
میں نزول کی فذرت (ہی) نہیں رہی اس سبب سے پانی رُکا رہ گیا۔ اور یہ
۲۴۶ سب خلاء کے محال ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ برتن سے
پانی نہ نکلنے کی علت تمہارے بیان کردہ جسموں کی سطحوں کا تلازم نہیں ہو سکتی
جس کی تین وجوہ ہیں۔ پہلی اس لیے کہ سوراخ اگر کشادہ ہو جائے تو پانی کا
نہ نکلنا لازم آئے گا۔ دوسری یہ ضرورجی ہو جائے گا کہ برتن اگر پارے سے
بھرا ہوا ہو تو پارہ بھی نہ نکل سکے۔ تیسری اس لیے کہ جب آدھا برتن
پانی سے بھرا ہوا ہو اور آدھا ہوا سے اور پھر ہم برتن کے منہ کو
مضبوط بند کر دیں تو (اس سے) پانی کا نکل جانا ضروری ہوگا۔ کیونکہ اس کا امکان
ہے کہ جو ہوا اس (برتن) میں ہے وہ پھیل کر پورے برتن کو بھر لے گی۔
تو ہم کہیں گے کہ پہلی وجہ تو لازم نہیں آتی۔ کیونکہ سوارخ جب کشادہ

انیسو
ہو تو ممکن ہے کہ پانی ایک طرف سے نکل جائے اور ہوا دوسری طرف سے چڑھ جائے۔ چھوٹے منہ کے شیشے کو اگر پانی پر الٹ دیا جائے تو یہ مشاہدہ ہے کہ ہوا کے چڑھنے کی مزاحمت کے سبب سے برتن کے سرے میں پانی کا نکلنا دشوار ہو جاتا ہے۔

دوسری (وجہ کے جواب میں) ہم کہیں گے کہ پارے کے وزن کی زیادتی اس ہوا کے لیے جو سوراخ کی مجاور ہے زیادہ مدافعت کا موجب ہوگی۔ تو یہ اس (ہوا) کو حرکت کرنے کے لیے مجبور کر دے گی۔ اور جب اس کو اپنے نیچے کوئی مکان نہ ملے تو وہ (یعنی مجاور ہوا) پارے کی مزاحمت اور سوراخ کے کسی کنارے سے داخل ہو جانے پر مجبور ہو گئی جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پارہ رکا رہ جائے گا اور (اندر) نہ اترے گا۔

رہی تیسری (وجہ) تو ہم کہیں گے کہ طبیعت پہلے آسان آسان کام کرتی ہے اور یہ ممتنع نہیں ہے کہ ہوا کا حجم بڑھانے سے پانی کا ٹھہر جانا طبیعت پر آسان تر ہو۔

دوم۔ (علامات طبعی میں سے دوسری وجہ) نلکی (پائپ) کے ایک طرف کو اگر پانی میں ڈبو یا جائے اور دوسری طرف کو چوسا جائے تو ہوا خارج ہونے کی حالت میں پانی چڑھ جاتا ہے۔ اور یہ معلوم ہے کہ پانی کا کام چڑھنا نہیں ہے۔ تو یہ اس وجہ سے ہوا کہ ہوا کی سطح پانی کی سطح کے ملازم ہے۔ جب ہوا چوسی گئی تو وہ کھینچ آئی پھر پانی نے بھی اس انجذاب میں اس کی پیروی کی اور ایسا ہی مشاہدہ ہے کہ پچھنے کو چوسنے سے گوشت ابھر آتا ہے جس کی علت بجز سطحوں کے اور کچھ نہیں۔ اور یہ سب وجوہ (اسی وقت) موکد
ہوں گے جبکہ ہم اس کے قول کو باطل کر دیں جس نے یہ کہا ہے کہ خلا میں ۲۲۷
اجسام کو جذب کرنے یا ان کو دفع کرنے کی قوت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ملاء کے واجب ہونے کی وجہ سے گوشت ابھر گیا تو ہم لوہے پر پچھنا لگائیں پھر اس کو چوسیں تو ضروری ہے کہ لوہا بھی ہوا کی پیروی میں ابھر جائے تو ہم کہیں گے کہ لوہے پر جب ہم پچھنا رکھیں اور پچھنے اور لوہے کے درمیان ایسے سوراخ نہ ہوں کہ ہوا اس میں داخل ہو تو ہوا چوسنے

سے یا تو بالکل نہ نکلے گی یا کچھ ہوا نکل جائے گی اور باقی پھیل کر سارے مکان کو پر کرے گی اسلئے جب انسان شیشے یا پھکنے کے چوسنے میں افراط سے کام لے اور وہ رقیق ہو تو ٹوٹ جائے گا۔ اگر خلاء ممکن ہوتا تو شیشے کا ٹوٹ جانا ضروری نہ ہوتا اسیطرح اگر پھکنے کو سنداں (نہائی) پر رکھیں اور ہم اس کو چوسیں تو پھکنے کے بلند ہونے سے سنداں بھی اونچا ہو جائے۔

سوم (طبعی علامتوں کے چار وجوہ میں سے تیسری وجہ) جبکہ ہم نلکی کے منہ کو بوتل کے اندر داخل کریں پھر اس شگاف کو جو بوتل کی گردن اور نلکی کے سرے کے درمیان ہے ایسی چیز سے کس دیں جو شگاف کو بند کر دے پھر اس حالت میں نلکی کو ایسا کھینچیں کہ ہوا اس میں داخل نہو۔ تو بوتل اندر تک ٹوٹ جاتی ہے اور یہ خلاء محال ہونے کے سبب سے ہے۔ اور اگر نلکی کا زیادہ حصہ بوتل کے اندر تک اس طرح داخل کر دیا جائے کہ اس سے ہوا خارج نہ ہو سکے تو وہ باہر تک ٹوٹ جائے گی۔ اور یہ اس لیے کہ ظرف بھرا ہوا تھا پھر اس میں ہم نے جب نلکی داخل کی تو وہ اس کو برداشت نہ کر سکا اور برتن باہر تک شق ہو گیا۔

چہارم۔ اگر خلاء ممکن ہوتا تو کسی وقت یہ جائز ہوتا کہ ایسے مقام پر جہاں خلاء زیادہ ہو اگر بوتل کو الٹ دیا جائے تو پانی سہولت سے باہر نکل جائے اور ہوا خالی مکانات کی طرف ہٹ جائے۔ اور بوتل کی طرف ہو نہ چڑھے یہاں تک ہم نفاخات (حباب یا بلبلے) اور بقابق کو نہ دیکھیں کیونکہ ہوا کو جب برتن سے خارج فارغ مقامات مل جائیں تو وہ (یعنی ہوا) اس کی طرف چڑھنے کی تکلیف نہ کرے گی۔ اور نہ پانی کے اتصال میں فرق ڈالے گی۔

جو لوگ خلاء کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا ہوا کے متعلق یہ گمان ہے کہ وہ محض خلاء ہے۔ کیونکہ ان کا اعتقاد ہے کہ اگر وہ (یعنی ہوا) موجود ہوتی تو جسم ہوتی اور اگر جسم ہوتی تو دکھائی دیتی جب وہ آنکھ سے محسوس ۲۳۸
نہیں ہوتی تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ موجود نہیں۔ اسی وجہ سے انھوں نے جس برتن میں ہوا ہے اس کے متعلق یہ حکم لگا دیا کہ اس میں بجز خالی ابعاد کے اور کچھ

انیسویں فصل

نہیں ہے۔ مگر اس قول کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ ہوا سے بھری ہوئی شکیں حس لمس کی مقاومت کرتی ہیں۔ تو یہ ہوا کے جسم ہونے کی دلالت ہے۔

ان میں سے کسی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ ہوا خالص خلاء نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا ادعاء ہے کہ وہ (یعنی ہوا) ایسا ملاء ہے جس میں خلاء (بھی) مخلوط ہے۔ اس بارے میں ان کے شبہات دو نوع میں محصور ہیں۔ ایک عقلی علامات دوسری حسی علامات۔ عقلی وجوہ پانچ ہیں:۔

پہلی (دلیل عقلی) اگر عالم (میں) ملاء ہو تو اس میں اجسام کی حرکت ممتنع ہوگی۔ کیونکہ جسم جب منتقل ہوتا ہے تو یا تو ایسے مکان کی طرف منتقل ہوگا جو بھرا ہوا ہے یا خالی ہے۔ اگر یہ مکان خالی ہو تو خلاء کا قول درست ہوا۔ اور اگر وہ مکان پہلے سے بھرا ہوا ہو تو وہ جسم جو اس میں پہلے سے ہے۔ وہ یا تو منتقل ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر اس جسم کے انتقال کے وقت وہ جسم (جو پہلے سے اس مکان میں ہے) منتقل نہیں ہوا تو دو جسم ایک مکان میں جمع ہو گئے۔ اور اگر وہ جسم اس جگہ سے منتقل ہو گیا تو (اس کی بھی دو صورتیں ہوں گی) وہ یا تو کسی اور مکان میں منتقل ہوگا۔ یا اسی مکان کی طرف منتقل ہوگا جس میں پہلے یہ جسم تھا۔ مگر پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس (دوسرے جسم) کے متعلق بھی وہی کلام ہوگا۔ جو پہلے کے متعلق ہوا ہے پھر تو لازم آئے گا کہ (ایک جسم کی حرکت سے) تمام اجسام (ایک دوسرے کو) ڈھکیلیں حتیٰ کہ ایک مچھر کی حرکت سے پورے آسمان و زمین کی حرکت لازم آئے گی۔ اور اس کا باطل ہونا تو بدیہی ہے۔

اور دوسری قسم دو وجوہ سے باطل ہے۔ اول پہلے جسم کا دوسرے جسم کے مکان میں منتقل ہونا اس پر موقوف ہوگا کہ دوسرا جسم پہلے جسم کے مکان میں منتقل ہو جائے۔ اور دوسرے جسم کا انتقال پہلے جسم کے انتقال پر موقوف ہوگا۔ جس سے دور لازم آئے گا۔ (جو محال ہے اور جو ایک امر محال کو مستلزم ہو وہ بھی محال ہوتا ہے۔)

دوم۔ اگر یہ ممکن ہو کہ جسم ہوا کے مکان کی طرف حرکت کرے اور

ہوا جسم کے مکان کی طرف حرکت کرے تو یہ ابھی ممکن ہو گا کہ اگر ہم پانی سے بھری ہوئی دو صراحیاں لیں تو ان دونوں میں سے ایک کا پانی دوسری صراحی کی طرف اُسی حال میں منتقل ہو گا۔ جبکہ دوسری صراحی کا پانی پہلی
۲۳۹ صراحی کی طرف منتقل ہو رہا ہے۔ چونکہ یہ ناممکن ہے لہذا یہ قسم (بھی) باطل ہوئی۔ تو ثابت ہوا کہ ملاء کا قول (چونکہ) باطل اقسام کی طرف لے جاتا ہے لہذا ملاء باطل ہے۔

(پہلی نوع کی) دوسری (دلیل عقلی) ہمارا مشاہدہ ہے کہ اجسام میں بغیر کسی چیز کے داخل ہونے کے یا ان سے کوئی چیز خارج ہونیکے وہ متکاثف اور متخلخل ہو جاتے ہیں۔ اور متخلخل یہی ہے کہ (اجسام کے) اجزاء میں اس طرح کی دوری پیدا ہو جائے کہ جس سے ان کا درمیانی حصہ خالی رہ جائے۔ اور تکاثف یہی ہے کہ (اجسام کے) اجزاء اپنے خالی حیزوں کی طرف لوٹ جائیں۔

تیسری (دلیل عقلی) یہ کہ نامی اس لیے بڑھتا ہے کہ اس کے اندر کوئی چیز نفوذ کرتی ہے۔ اور یہ چیز لامحالہ خلاء ہی میں نفوذ کرے گی نہ کہ ملاء میں۔

چوتھی (دلیل عقلی) جسم کے لیے یا تو یہ ضروری ہو گا کہ اس کی سطح کسی دوسرے جسم کی سطح سے ملاقی ہو۔ یا یہ ضروری نہ ہو گا۔ اگر یہ ضروری ہو تو لازم آیا کہ ہر سطح دوسری سطح کو مماس ہو پھر تو غیر متناہی اجسام کا وجود لازم آیا جو باطل ہے۔ اور اگر یہ ضروری نہ ہو تو پھر یہ جائز ہوا کہ ایسا جسم پایا جائے جس سے دوسرا جسم نہ ملے اور یہی خلاء کا قول ہے۔

پانچویں (دلیل عقلی) خلاء ثابت کرنے والوں کی یہ سب سے قوی دلیل ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہم ایک ہموار سطح کو دوسری ہموار سطح پر اسطرح رکھیں کہ ایک دوسری سے پوری کی پوری مل جائے پھر اوپر والی (سطح) کو ہم نیچے والی (سطح) سے اس طرح اٹھا سکتے ہیں کہ اس (اوپر والی سطح) کے تمام جوانب نیچے والی کے جوانب سے نظر کے سامنے بھی بیک وقت اٹھ جائیں تو (اس سطح بالائی کا) یہ ارتفاع جو ہماری نظر کے سامنے دفعتہً ہوا ہے۔ یا تو درحقیقت دفعتہً ہوا یا ایسا نہیں ہوا بلکہ ایک جانب دوسری جانب سے پہلے اونچی ہوئی